د. نجيب الحصادي



الفهرس



طبعت بمطبعة الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان

مصراتة - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

ص.ب 17459 مبرق (تلكس) 30098 مطبوعات

إهداءٌ

إلى الذي غرس في صدري - منذ عهد الصغر -
بُذور حب المعرفة التي ترام لذاتها وسقاها
بقطرات النجاح من معين وجد فضيلته ...
إلى التي - منذ أن رحلت - لم تعد تعرف
البهجة للمهجة سبيلا ...
إليهما في دار الخلد وراحة الأرواح ...
تبجيلاً وعرفانا ...

المؤلف

استهلال

لم يكن اختيـاري لعنوان هذا الكتاب إلا كاختيار الشاعر لعنوان إحـدى قصائده عنواناً لأحد دواوينية؛ أريد أن «معيار المعيار» لا يختزل مجمل ما أطرح من وجهات نظر في هذا الكتاب قدر ما يعبر عن نغمة سائدة تسري في أوصـاله، ما نكـاد نسمعهـا ونتحقق من إيقـاعها حتى تذوي مبتعدة، وما نكاد نسهو عن مسارها حتى تطلع علينا تهددنا متوعدة. ذلك أنه على تعدد محاور النقاش التي تناولتها هاهنا، هنالك مركز عود مستمر ذو علامة فارقة تستبان في الإصرار على التأكيد على حركة الجدل القائمة على نحـو متصـل بين قدرة البشر على البت في أمر بعض ما يستتر عن حواسهم وبين عجزهم المؤسي عن تجاوز بعض آخر مما لا تطلع عليه، دون أن تكون هناك مسحة يُستشف منها متى يكون الأمر على هذه الشاكلة أو تلك. وكأنما يعبر ذاك الجدل بشكل لا يضاهي بيانه عن موضع الذات البشرية المعرفي المتميز في قائمة سلسلة ما ينطوي عليه الكون من كائنات، بل كأني به يقرر صراحة ما يكاد أسلاف النزعة البرجسونية يجمعون عليه من أن الإنسان لا يعدو أن يكون وتراً مشدوداً بين المتناهي واللامتناهي. هكذا ينشد بنو جنسنا سبر أغوار ما استسر عنهم مكتشفين ـ عبر كل خطوة ـ أن نقطة الضوء التي تلوح لهم عبر ما يبدو منتهى لمطاف النفق تبتعد عنهم أنما حسبوا أنهم قد اقتربوا منها، وأن أبعاد سواحل الجهل تطرد باتساع جزيرة المعرفة. بيد أنهم ـ عبر كل التفاتة ـ يواصلون المسير متشـوفين لقطرة الضوء تشوف الفراش ومؤملين أن يكون لمطاف النفق

منتهى. ويلي علينا يا صديق، نركض في درب لا ندري إن كان له ثمة منتهى!

هنـالك ـ على كون ذلك كذلك ـ سؤال محـدد يطرحه هذا الكتاب ويحـاول صاحبـه جاهداً الإجابة عنه: ما المعيار العام الذي يقيض لنا الاعتداد به لتقويم المذاهب التي يذهب إليها البشر في محاولتهم اللاهجة للتعرف على كنه طبائع ما يستتر عن حواسهم؟ ولأن هذا السؤال ـ بطبيعته ـ ليس سؤالاً فلسفياً تقليدياً بل أقرب لأن يكون سؤالاً «ما بعد فلسفي»، فقد أمضيت فصولاً انبريت فيها للدفاع عن وجوب ومشروعية قيام مجال معرفي متميز ـ اصطلحت على تسميته بفلسفة الفلسفة ـ يتسنى عبره طرح مثل هذا التساؤل قدر ما يتسنى عبره الجدل حول قيمة الفلسفة ـ إن كانت لها أدنى قيمة ـ ومغزاها ـ إن كان لها ثمة مغزى. إن ما أعني به في هذا السياق لا يتعلق بأي حال بأمر خطو البشر لخطوات أُخر في درب النفق سالف الذكر بل يتعلق بأمر إمكان أن يكون النفق درباً يسار فيه. بكلمات أوضح، فإن ما يشغلني في تلك الفصول هو شأن النهج الذي ينتهج وذاك الذي ينبغي أن ينتهج للخلاص من المشاكل الفلسفية لا الطريقة التي يتم بها الخلاص منها. أما في سائر الفصول، فإن مكمن الاهتمام يتعين في البحث عن أكثر السبل ملاءمة للتعرف على بعض ملامح عالم الميتافيزيقا المستتر توطئة لتحديد إلى أي مدى يمكن للبشر تجاوز المعطيات الحسية التي يعوّل عليها بشكل أو بآخر العلم الطبيعي.

ولا يفوتني في هذا الاستهلال المبتسر أن أشير إلى التقابل القائم بين المناشط البشرية العلمية على وجه الخصوص والمناشط البشرية المقننة على وجه العموم من جهة وبين المناشط البشرية غير الخاضعة بطبيعتها إلى أية قوانين من جهة أخرى، وإلى وجوب التأكيد على تكامل ذينك الصنفين من المناشط وعلى حاجة البشر الملّحة إليهما في آن. لقد دأب جل المفكرين منذ مطلع هذا القرن على تبجيل العلم وأصوله فلهجوا بالعداء الصريح لكل ما لا يرتد إلى أصول حسية رافضين أي تجاوز لمحكمة العلم العليا التي لا

تقبل أحكامها أي استئناف. ورغم وجود ما يبرر هذا المذهب بوصفه رد فعل استوجبته ممارسات بعض فلاسفة القرن التاسع عشر الذين أطلقوا العنان لمخيلاتهم تعتمل من الصور ما عنّ لأصحابها، الأمر الذي أفقد الأفكار والمفاهيم دلالاتها، إلا أن له من المترتبات ما لا تحمد عقباها. لقد تم على نحو خاص الحط من قدر ما لا يمت بطبيعته للملاحظة والتجريب بأدنى وشيجة، وأضحى وسم أي سياق باللاعلمية وصمة عار يندى لها جبين من توسم سياقاته بها. وفي الوقت الذي لا ينكر فيه الدور الفاعل بل الحاسم الذي يلعبه العلم في حيوات البشر لا بوصفه فحسب أداة طيعة في يد التقنيــة بقـدراتها الفائقة على السيطرة على مقدرات البيئة بل أيضاً بوصفــه أداة ملائمة لتحقيق مأرب المعرفة الذي يرام لذاته ولا تعوزه ـ لتبريره ـ أية مآرب أخرى، أقول إننا في الوقت الذي لا ننكر فيه قيمة العلم نود التأكيد على أن هناك من المناشط البشرية غير العلمية ـ كالفن بشتى ضروبه والدين والفلسفة ـ ما يلبي من الحاجات البشرية ما ليس بمقدور أي نشاط مقنن تلبيته. بل إننا نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك لنقرر أن بشرية البشر لا تتحقق مكتملة إلاّ عبر ممارسة مثل هذه المناشط.

على أنني أستدرك القول في الختام لأشير إلى أن هذا التأكيد على المنــاشــط البشرية اللاعلمية ليس في حد ذاته مدعاة للعودة إلى أساليب فلسفة القرن التاسع عشر بكل مترتباتها المأساوية. على العكس من ذلك، فإنني أدعــو ـ عبـر فصــول هذا الكتاب ـ إلى تأمل إشكاليات لا تمت للمــلاحظة والتجريب بصلة بأساليب منطقية تعطي للألفاظ ـ بتعريفات اجـرائيــة صريحــة ـ دلالتها الواضحة والمتكاملة ولا تتخذ من التلاعب اللغوي وسيلة للإيهام بالخلاص.

معيار المعيار

يثـير مفهوم المعيار ـ على براءته الظاهرة التي تفسر إغفال المفكرين الحديث عنه ـ جملة من المشاكل الفلسفية أعنى في هذا الفصل بتحديدها وبتبيان سبل الخلاص منها. وكما سوف يتضح، فإن تضمن فكرة الوجوب مفهوم المعيار ـ في جل السياقات التي يرد فيها ذكره ـ يتعلق مبدئياً بكونه أداة نظرية ملائمة للاستعمال في مختلف الأنساق القيمية، علمية كانت أم فلسفية. فضلاً عن ذلك، فإن تحقق فكرة الوجوب في معظم الأنساق النظرية ـ قيمية كانت أم وصفية ـ يبين إلى أي حد يستشري مفهوم المعيار في شتى أنواع المعارف البشرية، وهذا بالضبط هو مكمن أهميته الفلسفية.

المعيار ـ لغة ـ هو ما يقاس به غيره أي ما يُجعل أساساً لتقدير سواه. هذا التقدير ـ لاحتمال أن يكون محايداً ـ لا يستلزم في حد ذاته ضرورة تضمن المعايير لأية صيغ من الأحكام القيمية (Normative judgements). الميزان ـ على سبيل المثال ـ هو معيار ثقل الأجسام على الأرض، بيد أن وجود الموازين لا يفضي بذاته إلى وجوب استصدار أحكام تنقص ـ بأي شكل ـ من قدر الأجسام خفيفة الوزن، وبهذا المعنى يعتبر الميزان ـ قدر ما تعتبر تقديراته ـ أداة محايدة(*). على ذلك، فإن تضمن أي نسق نظري لأية أحكام

(*) لنا بطبيعة الحال أن ندخل الميزان بوصفه اداة للقياس في جملة من العلائق الاقتصادية التي تستوجب الحط من قدر الاجسام خفيفة الوزن. الأمر الذي أؤكد عليه هنا هو أن الميزان ـ في غياب مثل تلك العلائق ـ يظل أداة محايدة.

قيميـة يستـوجب بذاته قيام معيار يحدد أي صيغ من الأحكام يلتزم بها واضعه. هكذا نجد أن قيام علم للنحو يستلزم وجود جملة من المعايير النحوية ـ تسمى عادة بقواعد التركيب أو الاشتقاق ـ التي تحدد بطريقة لا لبس فيها مجموع صيغ القضايا المفيدة التي يجيزها النحاة وتلك التي يتهمون فيها المارقين عنها باقتراف خطيئة اللحن. وعلى نحو مماثل، فإن قيام علم للأخلاق ـ كقيام علم للمنطق ـ يستلزم وجود جملة من المعايير التي يحتكم إليها للبت في أمر أخلاقية أي سلوك (أو منطقية أي سبيل من سبل التفكير). وبوجه عام، فإن إمكان الأحكام القيمية رهن بقيام المعايير وإن لم يكن شرطاً ضرورياً لقيامها.

وبالطبع، فإن «ابستمولوجية» مفهوم المعيار ـ بما تفضي إليه من إمكان تعـدد المعـايير واختلاف وجهات النظر حول ملاءمتها وبما يستدعيه هذا التعدد من إمكان اختلاف أحكامها القيمية ـ تتطلب في السياقات اللامحايدة وجود معيار مطلق تقاس به جملة المعايير على اختلاف أنماطها المنطقية ويتم بالاحتكام إليه حسم الجدل الممكن قيامه بين أية فئة من المعايير المنتمية إلى ذات النمط المنطقي. إن إطلاق صفة المعيارية على أية مجموعة من القواعد أو المبادىء لا يضمن بذاته مصداقية ما تفضي إليه من أحكام، فللمعايير ـ كما لأي شيء آخر ـ معيارها الذي يتعين عليها الالتزام به توطئة لأن تستحوذ ـ كما تدعي ـ على أية صبغة معيارية.

ولأن الحديث عن معيار للمعايير سوف يكون بطبعته مجرداً، فإنه ملزم بغض الطرف عن كل خصائص المعايير الجزئية التي تتعلق مباشرة بما يراد قياسه في مختلف السياقات التي وضعت من أجلها، على أن يعني ـ عوضاً عن ذلك ـ بتحـديـد الاتفـاقات الصورية العامة التي يتعين على كل معيار

الاختصاص بها كي يعتد بأحكامه القيمية. بيد أن غض الطرف عن مثل هذه الخصائص الجزئية لا يعني بأي حال إغفالها بشكل نهائي، إذ يتوجب أن يكون معيار المعيار الذي ننشده متسقاً معها (دون أن يفترض أياً منها)، فشمـوليته وقف على قدرته على قياس مدى ملاءمة أي معيار يطرح في أي سياق قيمي كائناً ما كان موضع تقديراته.

ولكن، أليس لنا أن نتوقع أن يفضي بنا الحديث عن معيار للمعايير إلى متراجعة لا متناهية (infinite regress) يستحيل الفكاك من براثنها؟ لقد أسلفت أن ملاءمـة المعـايـير المطروحة ـ كحسم الجدل الممكن قيامه بين الأحكـام القيميـة المتقـابلة ـ رهن بقيام معيار للمعايير، وأن تحقيق معيار المعايير لهذا المقصد هو مبرر ضرورة قيامه. لنا إذن ـ على القياس نفسه ـ أن نستفسر عما يبرر ضرورة قيام معيار لمعايير المعايير، فغياب مثل هذا المبرر قمين بوضع حد للمتراجعة اللامتناهية التي يتوقعها السؤال سالف الذكر. بكلمات أخرى، فإن البرهنة على واحدية معيار المعايير تثبت في ذات الوقت لا جدوى الحـديث عن أي معيـار ينتمي إلى نمط منطقي ثالث(*). يبقى إذن السؤال المتعلق بمبرر واحدية معيار المعايير التي أزعمها. وفي هذا الخصوص أود بداية أن أشير إلى أن المرء لا يستطيع في هذا السياق أن يقرر أن تعدد معايير المعايير أمر مستحيل لأنه يستوجب إمكان قيام معيار لمعايير المعايير، فمثل هذا التقرير لا يصادر صراحة على المطلوب فحسب، بل ويضفي مسحة اعتبـاطية على أي اختيار لأي معيار للمعايير بعينه. ولترى ذلك، لاحظ أن اختلاف أحكام القواعد النحوية المعيارية ـ كحسم الجدل القائم بين مختلف

(*) أشير الى هذا النمط بوصفه نمطاً منطقياً ثالثاً على اعتبار ان المعايير التي تداب الانساق النظرية على طرحها في السياقات العادية تنتمي إلى نمط منطقي أول، وعلى اعتبار أن معيار المعايير الذي اتحدث عنه هنا ينتمي إلى نمط منطقي ثان.

المدارس والآراء النحوية ـ يستدعي قيام نهج «ما بعد نحوي» محايد يمكن بالاحتكام إليه تحديد ملاءمة وأوجه قصور تلك الأحكام. ثم لاحظ أنه ليس بوسعنا هنا أن نختار بشكل عشوائي أي نهج يروق لنا بحجة أن محاولة تبرير ذلك الاختيار تفضي بدورها إلى قيام جدل من نوع آخر، وأن السبيل الأمثل للخلاص من هذه المتتابعة غير المجدية يتعين في اتخاذ قرار بانتهاج نهج دون طرح أي مبرر يسوغه.

البديل البدهي الذي يطرح نفسه لحل هذه الإشكالية يقرر ضرورة أن يتصف النهج «ما بعد النحوي» الذي ننشده بخصائص لا يتسنى للمنتمين إلى مختلف المدارس النحوية الاعتراض عليها. وعلى النحو نفسه، يتعين أن يختص معيار المعايير بخصائص لا يستطيع واضع أي معيار ـ كائناً ما كان موضع أحكامه ـ إنكار وجوب الاختصاص بها، فهذا هو مبرر واحديته ومبرر الاعتداد به بوصفه المحكمة العليا التي لا تخضع أحكامها إلى أي استئناف. وكما لا يخفي، فإنه لا مناص من أن تكون خصائص معيار المعايير منطقية صرفة، فلدى مثل هذه الخصائص وحدها مناعة ذاتية ضد أي نوع من أنواع الدحض، أما سائر الخصائص فإنها تظل ـ بشكل أو بآخر ـ مجرد وجهات نظر لا محايدة لها ما يبررها بقدر ما لها مما يبرر العزوف عنها.

لنفترض إذن أن جملة من المعايير المنتمية إلى ذات النمط المنطقي قد طرحت في سياق ما بوصفها مقياس اتصاف الأشياء بخصيصة بعينها، وأن كل واحد من هذه المعايير يفضي إلى فئة من الأحكام القيمية التي تتقابل مع ما تفضي إليه سائر المعايير من أحكام. يمكننا هنا إرجاع إشكالية تحديد طبيعة معيار المعايير إلى إشكالية تحديد سبيل واضح يحسم بانتهاجه الجدل الممكن قيامه بين واضعي تلك المعايير. من البين أن أولى الخصائص التي

يتوجب اتصاف أي معيار بها تتعلق بوجوب أن يتم التعبير عنه بطريقة واضحة بحيث تخلو ألفاظه من الغموض، متميزة بحيث تدرء اللبس. من البين أيضاً أن ضرورة مثل هذا الأمر إنما ترجع بدورها إلى ضرورة أن يحدد المعيار المطروح جملة تقديراته القيمية بشكل حاسم ودقيق توطئة لأن يكون بمقدورنا معرفة الشروط الواجب توافرها لضمان اتصاف ما نقوم بفحصه من مواضيع بالخصيصة المراد تقديرها. هنا تجدر الاشارة إلى خلط دأب بعض الفلاسفة على الوقوع فيه وأعني به الخلط بين الخصائص الوجودية (ontological properties) التي قد تختص بها الأشياء دون أن يدري البشر انها قد اختصت بها، والخصائص المعرفية (epistemic properties) التي لا تختص بها الأشياء ما لم يكن بوسع البشر معرفة أنها قد اختصت بها(*). في الحالين، يتعين أن يحدد المعيار صراحة شروط كون الشيء ما صدقاً للخصيصة المعنية، غير أن إمكان معرفة البشر لما إذا كانت تلك الشروط قد توافرت بالفعل في شيء بعينه لا يعد في ذاته شرطاً ضرورياً لملاءمة المعيار المطروح إلّا في حال كون الخصيصة المراد قياسها خصيصة معرفية. لقد اعترض الفلاسفة التجريبيون على المعيار العقلاني لمفهوم القانون الطبيعي الذي يقرر أن القانون مجرد علاقة ضرورية تقوم بين الحوادث، بالاستناد على فكرة مفادها أن تعريف القوانين على هذا النحو من شأنه أن يجعلها خلف نطاق قبضتنا الابستمولوجية، فالبشر ـ بطبيعتهم ـ غير قادرين على معرفة قيام العلائق الضرورية ما لم يتم التعبير عنها بتحصيلات حاصلة. والواقع أن التجريبيين ـ بهذا الاعتراض ـ يغفلون أنه لا يشترط في معايير الخصائص

(*) راجع في هذا الخصوص كتابنا «أوهام الخلط» (الفصل الرابع)، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1989 ، ص 105-145 .

الوجودية ـ كخصيصة القانون الطبيعي ـ أن تفضي إلى إمكان أن يعرف البشر ما إذا كان لمفاهيمها أدنى ماصدقات. وعلى نحو مشابه، اضطر بعض المثاليين ـ في نظرياتهم الانطولوجية ـ إلى إعلان أن الادراك هو معيار الوجود، كما اضطر بعض آخر منهم إلى إعلان أن اتساق الأفكار هو معيار صدقها. ما أريد تقريره في هذا السياق هو أن مفاهيم القانون، والوجود، والصدق ـ لكونها تعبر عن خصائص وجودية ـ قد تشتمل على ماصدقات لا ندري ـ وليس بوسعنا أن ندري ـ تحقق تلك المفاهيم فيها، فهناك قوانين تحتكم مجريات حوادث الكون لا نعرف كنهها، وهناك كائنات قد توجد فيه دون علمنا بوجودها، كما أن هناك قضايا تصدق رغم اعتقادنا المبرر في بطلانها. لهذا السبب لا يشترط في معايير مثل هذه المفاهيم الوجودية أن تحدد لنا السبيل الذي يمكن للبشر بانتهاجه معرفة ما إذا كانت تلك المفاهيم قد تعينت بالفعل في أية فئة من الأشياء أو الوقائع أو القضايا، رغم أنها ملزمة بتحديد الشروط التي تكفل ـ في حال توافرها ـ اختصاص أعضاء تلك الفئة بالخصيصة المراد قياسها. في مقابل ذلك، يتعين على معايير الخصائص المعرفية أن تحدد شروط اتصاف الأشياء بها بطريقة تضمن للبشر إمكان معرفة أنها قد اختصت بتلك الخصائص. هذا بالضبط هو ما يعطي لطارحي التعاريف الإجرائية ـ التي تعنى عادة بقياس الخصائص المعرفية ـ حق تحديد المفاهيم بشكل قد لا يتسق ودلالاتها الانطولوجية، فالمعايير في هذا السياق تعتبر الأداة البشرية الممكن استعمالها في تعيين المفاهيم المتعلقة في أي ماصدقات بعينها(*). إن المعيار الذي يعبر عنه في شكل اختبارات الذكاء ـ لكون مفهوم الذكاء يعرّف في المجالات القياسية تعريفاً إجرائياً ويعامل بوصفه خصيصة معرفية ـ ليس ملزماً فحسب بتحديد الشروط التي تكفل في حال توافرها ذكاء الأفراد، بل وملزم أيضاً بتبيان كيف أن هذه الشروط من النوع الذي تمكن معرفة تحققها في حال توافرها فيمن نختبر ذكاءهم.

(*) يكاد يكون الاتساق في استعمال دلالة المفهوم المعنى الشرط الوحيد الذي ينبغي توفره على المستوى المنطقي.

يأتي الآن دور نقاش إشكالية المنهجية التي يتعين على واضعي المعايير كافة انتهاجها بوصفها السبيل الأمثل لتحديد ماهية قواعدها ولإضفاء صبغة المشروعيــة على أحكـامها القيمية. وفي هذا الخصوص أود أن أشير إلى فكرة منـطقيــة طرحهـا أول من طرحهـا «دفيد هيوم» في معرض نقاشه للتصورات الأخلاقية، ثم أضحت في نهاية المطاف بدهية من بدهيات منطق الوجوب، تلك الفكرة التي عبر عنها «هيوم» بقالته الشهيرة «إن ما هو كائن غير قادر بطبيعته على تحديد ما ينبغي أن يكون». إن شيوع أي نمط سلوكي ـ كندرته ـ لا يتعلق بأي حال بوجوب حدوثه، ولهذا السبب فإنه لا يتسنى للمعايير الأخلاقية ـ قدر ما لا يتسنى لأي نوع آخر من المعايير ـ الاستناد بشكل مباشر على أية معطيات وصفية. نستطيع ـ قياساً على ذلك ـ أن نقرر صراحة أن انتهاج ممارسي النشاط العلمي لأي نمط من السلوكيات لا يحدد بذاته ماهية المنهج العلمي على وجه الخصوص، كما أنه عاجز على وجه العموم عن تحديد طبيعة المعايير التي تحتكم سلوكيات العلماء، ولو كان الأمر على خلاف هذه الشاكلة لحق لفلاسفة العلم تقرير لا موضوعية النشاط العلمي بمجرد الاشارة ـ على طريقة «توماس كون» وأنصاره ـ إلى أن جل ممارسيه لا يتحرون التجرد في اتخاذ قراراتهم العلمية.

على أن سائلاً قد يتساءل: الا ينتهج النحاة ـ العرب خاصة ـ نهجاً وصفياً خالصاً حين يستنبطون قواعدهم المعيارية بسبل استقرائية وصفية خالصة وحين يتخذون من السماع سنداً لتبريرها؟ وعلى سبيل المثال لا الحصر، ألا يرفع النحاة المبتدأ وينصبون المفاعيل ويجرون المضاف إليه لأن العرب ـ حين تكلمت ـ تكلمت على هذا النحو؟ إن القدر الذي أعلمه من النحو لا يكفيني للجزم بإجابة شافية عن مثل هذه التساؤلات، بيد أنني إخال أن هناك بديلين يتسنى لنا بكل واحد منهما التدليل على اتصاف النحو العربي الخصيصة التي تكفل اضفاء طابعاً معيارياً ملزماً على قواعده. يذهب أول ذينك البديلين إلى تقرير مفاده أن تقنين كلام العرب بالنحو لا يهدف إلى تحديد كيف كانوا يتكلمون قدر ما يهدف إلى متعليل، لماذا كانوا يتكلمون على النحو الذي تكلموا به. الحديث عن العلل ـ

في سياق تبرير قواعد النحو لا يخرج ـ في منظور هذا المذهب ـ عن أن يكون ضرباً من محاولة إضفاء صبغة معيارية عليها، وإلاّ فما قولهم إن الفعل يرفع الفاعل وإن الابتداء يرفع المبتدأ وإن المبتدأ يرفع الخبر؟ ألا يعني ذلك أن الفاعل مرفوع لا لأن العرب ـ حين تكلمت ـ رفعت الفاعل بل لعلة كونه قد رفع بالفعل؟ وما قول بعضهم «إذا عجز الفقيه عن تعليل الحكم قال: هذا تعبدي، وإذا عجز النحوي قال: هذا مسموع»؟ ألا يوجب هذا القول ضرورة البحث عن علة تفسر ما سمعناه عن العرب نبرر بها لِـمَ تكلموا على النحو الذي تكلموا به؟

وبالطبع، فإن النحاة ـ بهذه العلل ـ لا يفترضون ـ وليس لهم أن يفترضوا ـ قيـامها في أذهان العرب، فالعرب ـ كما يقول الخليل بن أحمد ـ نطقت على سجيتها وطباعها وعرفت مواقع كلامها، بيد أن وجود الحديث عن العلل على هذه الشاكلة يفترضه استحواذ القواعد النحوية على تلك الصبغة المعيارية الملزمة التي تعطيها حق اتهام المارقين عنها بارتكاب خطيئة اللحن، هذا الحق الذي يبدو أن المناهج الوصفية تعوزه على حد سواء. إن صح هذا المذهب، تسنى للنحاة تبرير فكرة القياس ـ فالقياس حمل فرع على أصل بعلة جامعة يبطل في غيابها ويقوم بقيامها ـ كما تسنى لهم الخلاص من فكرة الجواز ـ التي تقرر إمكان تعدد الحركات الإعرابية بالاستناد على تواتر ذلك التعدد ـ تلك الفكرة التي أرهقت النحو العربي ردحاً من الزمن وظلت حائلاً دون أي محاولة لتطويره.

في مقابل ذلك، يتعين على مفكري هذا المذهب الإجابة عن السؤال المتعلق بتحديد الموضع الذي يهب لقواعد النحو الصبغة المعيارية التي يزعمها واضعوها، بقدر ما يتعين عليهم الإجابة عن السؤال: كيف يصح أن نقول: «تكلم هكذا، فهكذا تكلمت العرب»، ولا يصح أن نقول «إد بناتك، فالعرب كانت تئد بناتها»؟

البديل الثاني يهب لقواعد النحو صبغتها المعيارية بالطريقة نفسها التي تتم بها إهابة صبغة معيارية على سلوكيات الرسول (صلى الله عليه وسلم) في المذاهب السنية. ذلك أن السنيين ـ على اختلاف فرقهم ـ يتخذون من تلك

السلوكيات معياراً يحتكم إليه، ويصدرون أحكاماً قيمية صورتها العامة: «افعل هكذا، فهكذا فعل الرسول، ولا تفعل هكذا، فالرسول قد نهى عنه»، ويبررون هذه الأحكام بقضية شرطية تقرر: «إن أردت أن تكون مسلماً، فاقتد برسول الإسلام». وعلى النحو نفسه، يستطيع النحاة تبرير قواعدهم المعيارية وأحكامهم القيمية بالقضية الشرطية: «إن أردت أن تتكلم العربية كما تكلمها أهلها، فتكلم على النحو الذي قعدناه، وإن أردت غير ذلك فلك ما أردت شريطة ألا تدعي أنك تتكلم العربية».

يُلزم المرء ـ من هذا المنظور ـ باتباع قواعد النحاة التي تقنن كلام العرب، لا لأن كلامهم يستحوذ على خصائص قدسية بعينها، فكلام العرب ـ ككلام أية أمة ـ يظل مجرد واقع تاريخي قاصر عن استلزام أية أحكام معيارية، بل لأنه اختار أن يتكلم العربية كما كانت العرب تتكلمها. له إذن أن يرفض قواعد النحاة العرب، كما له أن يستعيض عنها بقواعد أبسط منها، ولكن ليس له ـ إن فعل ـ أن يدعي أنه يتكلم العربية كما كان العرب يتكلمونها. الحديث عن العلل ـ في هذا السياق ـ يصبح ضرباً من الحجاج الفلسفي الذي لا يجدي نفعاً، ويغدو مثلاً بيناً لكيف يمكن للمنطق الأرسطي أن يفسد أمزجة النحاة. خلاصة القول هي أن العبارة «تكلم هكذا، فهكذا تكلمت العرب» لا تصح إلّا بإضافة العبارة الشرطية «إن أردت أن تتكلم العربية»، تماماً كما أن العبارة «إد بناتك، فالعرب كانت تئد بناتها» لا تصح إلّا بإضافة العبارة الشرطية «إن أدرت أن تكون جاهلياً».

غير أن هذا البديل ـ على قدرته على اضفاء صبغة معيارية (اجرائية) على قواعد النحو ـ ملزم بالإجابة عن السؤال المتعلق بمبرر فكرة القياس سالفة الذكر، بقدر ما هو ملزم بتبيان الكيفية التي يتسنى بها للنحاة الخلاص من فكرة الجواز سيئة السمعة. وكما لا يخفي، فإن الإجابة عن هذين الأمرين ـ لتعلقهما المباشر بخصوصيات معيار بعينه ـ تخرج عن نطاق سياق حديثي العام هذا. لقد كان مبلغ مقصدي ألّا يكون النحو العربي استثناء لقاعدة منهجية، ولعل

البديلين اللذين طرحتهما كفيلان في حال تطويرهما بذلك، وما استطرادي في الحديث عن النحو العربي إلّا لشوفونية أعتذر عنها.

وبالضرورة، فإن هناك خصائص منطقية أخرى يتوجب على كل معيار ملائم الاختصاص بها، بيد أنني ـ لضيق المقام ـ سأعتد بالقدر الذي أشرت إليه معتبراً إياه عينة ممثلة لسائر الخصائص، لاسيما وأنني لم أزعم ـ ولا أزعم ـ أن بحوزتي معيار للمعايير مكتمل الخصائص وقابل للتطبيق، بل أزعم فحسب وجوب أن يكون هناك معيار قابل لأن يحسم الجدل الممكن قيامه بين أحكام المعاييرالقيمية المنتمية إلى ذات النمط المنطقي، وما حديثي عن خصائص هذا المعيار العام إلا محاولة لإعطاء فكرة «هلامية» عن تصوري للكيفية التي يمكن أن تكون طبيعته عليها.

ولكي تكون الصورة أوضح قليلاً سوف أعني في ختام هذا الفصل بتبيان كيفية حسم الجدل الممكن قيامه بين واضعي أعضاء أية فئة من المعايير المنتمية إلى ذات الصنف المنطقي في حال اتصافها مجتمعة بالخصائص التي أشرت إليها وفي غياب الاتفاق التام بين الأحكام القيمية التي تفضي إليها. ما أود تقريره في هذا الخصوص هو أن قرار اختيار أي معيار بعينه من تلك الفئة يعتبر قراراً اعتباطياً لا نحتاج إلى تبريره على المستوى المنطقي وإن احتجنا للدفاع عنه على المستوى البراجماتي. مثال ذلك، أن نلجأ إلى تكامل المعيار الذي قمنا باختياره وتفضيله مع جملة التصورات النظرية المعتد بها والمتعلقة بشكل أو بآخر بموضع أحكامه القيمية. وعلى سبيل المثال، حين رفض «كارل همبل» معيار «جين نيكود» في التدليل العلمي، أوضح أن لأحد مبررات رفضه علاقة بكون معيار «نيكود» يشكك في بعض التصورات التي يذهب إليها ممارسو النشاط العلمي في سياقات التعليل والتنبؤ اللذين يتعلقان بشكل مباشر بسياق التدليل.

على ذلك، فإنه من البين أن مثل هذا المبرر لا يدحض معيار «نيكود» وخاصة أن التصورات التي يذهب إليها ممارسو النشاط العلمي ـ على اعتدادهم بها ـ قد تنطوي على أوجه قصور من شأنها أن تجعل عدم اتساق

ذلك المعيار معها دليلاً له لا دليلاً عليه. وبالمثل، قد نقوم باختيار معيار ما لكونه أكثر بساطة وأسهل استعمالاً من تلك التي قمنا برفضها، رغم أن البساطة ـ كما سوف أوضح في فصل قادم ـ شأنها في ذلك شأن التكامل سالف الذكر ـ لا تعبر عن شاهد منطقي بمقدوره تبرير رفض المعايير الأكثر تعقيداً لاسيما وأننا عادة ما نعوز المسوغات التي تكفل البرهنة على أن الخصائص المراد قياسها بسيطة بطبعها. حين اكتشف «الفونس» أن اتساق نظرية «بطليموس» مع نتائج ملاحظاته الفلكية رهن بإحداث تغييرات جوهرية في بعض أساسيات تلك النظرية، لم يشك لحظة واحدة في مصداقيتها، بل قال قوله الشهير: «لو استشارني الرب قبل أن يخلق العالم لأسديت له نصيحة مجزية!» لقد افترض «الفونس» ـ دون طرح أية شواهد ـ وجوب أن يكون العالم بسيطاً بطبعه، وحين اتضح أن النظرية التي كان يعتقد في صدقها لا تتسق وبساطته، آثر أن يحتج على الله عوضاً عن «بطليموس».

فلسفة الفلسفة

لكل نشاط بشري قابل لأن يعبر عن مجموع نتاجاته بشكل لغوي فلسفته الخاصة به. للأدب ـ كما لشتى أنواع الفنون ـ فلسفته، وللفيزياء ـ كما لسائر العلوم الطبيعية ـ فلسفتها، وهكذا الشأن بالنسبة لأي نسق لغوي عني البشر بطرحه منذ أن شرعوا في ممارسة وتوظيف ملكاتهم الذهنية. الفلسفة ـ فيما يبدو ـ لا تمثل استثناء لهذه القاعدة؛ إن كون الفلسفة نشاطاً بشرياً قادراً بطبيعته على انتاج قضايا يستوجب إمكان أن تكون للفلسفة فلسفتها التي تختص بها وتميزها عن النشاطات البشرية كافة.

ولكن، ما معنى أن تكون للفلسفة فلسفة تختص بها، وما جدوى أن نعني بالحديث عن مجال يشير ـ على نحو جد مفارق ـ إلى نفسه؟ أي ضرورة منهجية تستدعي مثل هذا الحديث، وما ضمان ألّا يفضي بنا إلى متراجعة لا متناهية يستحيل الفكاك منها؟

دعونا ـ بادء ذي بدء ـ نتساءل عما يعنيه القول بوجود فلسفة لكل نشاط بشري لغوي، آملين أن تستدرجنا الإجابة عن هذا التساؤل إلى تصور عام تندرج في سمته ماهية الفلسفة التي قد تكون مكمن ما تعني به فلسفة الفلسفة.

نلاحظ ـ أول ما نلاحظ ـ أن السؤال عن ماهية أي نشاط ـ بغض النظر عن الطريقة التي يعبر بها عن مجموع نتاجه ـ لا ينتمي منطقياً إلى مجال

العلم الذي يقوم بدراسة ذلك النشاط. العلم ـ على سبيل المثال ـ يهتم باستقراء التواترات فيما يلاحظه البشر من ظواهر وبالتنبؤ بما يستتر عنهم منها. على ذلك، فإنه ليست هناك نظريات علمية «تنظر» حول طبائع النشاط العلمي أو تجادل في أمر مشروعية مناهجه، بل إن العالم الذي يعني بمثل هذه القضايا يتوقف ـ حال شروعه في نقاشها ـ عن ممارسة دوره بوصفه عالماً. هكذا تجد أن «ألبرت آينشتين» لم يكن عالماً حين أعلن أن الله لا يلعب بالنرد أو حين ذهب إلى أن أشد الأشياء استغلاقاً على العقل هو أن العالم يمكن تعقله. فتقرير استحالة خرق النواميس الكونية ـ كتقرير غياب عنصر المصادفة في أي تواتر طبيعي ـ ليس من شأن العالم. وعلى نحو مماثل، فإن السؤال عن طبيعة الدين ليس سؤالاً دينياً، وما الخلاف بين المذاهب الدينية حول أهداف النشاط الديني إلّا خلاف كلامي محض يتعلق بشكل أو بآخر بالحجاج عن قضايا النقل بأحكام العقل. وبالجملة، فإن الجدل حول ماهية العلم لا يحسم في المعامل، والجدل حول ماهية الدين لا يحسم في المعابد، بل يحسمان في رأس الفيلسوف!

هذا بالضبط ما تعنيه فلسفة الدين، وما تعنيه فلسفة العلم، وهذا هو نمط المشاكل التي تهتم فلسفات سائر المناشط البشرية بطرح حلول لها.

في مقابل ذلك، فإن السؤال المتعلق بماهية الفلسفة ـ شأنه في ذلك شأن السؤال المتعلق بما إذا كان لمناشطها أي مغزى أو قيمة ـ يعد سؤالاً فلسفياً من نوع جد متميز. ولترى ذلك، لاحظ أن من يراهن على لا جدوى الفلسفة سيكتشف أنه قد خسرالرهان منذ اللحظة التي بدأ يجادل فيها عن وجهة نظره، فالمرء الذي ينكر قيمة الفلسفة إنما يؤكد ـ بجدله في قيمتها ـ عكس ما يود البرهنة عليه. هذا وضع نمطي عادة ما يجد فيه كل مشكك في

جدوى الفلسفة نفسه؛ فالفلسفة ترغم منكرها ـ بمجرد إنكاره إياها ـ على الاعتراف بمشروعيتها.

بيد أن هذا الوضع النمطي لا يجعل تأكيد قيمة الفلسفة تحصيلاً حاصلاً (tautology) يعبر عنه بقضية تكرارية يستحيل مجرد تخيل نقيضها، بل يؤكد ضرورة وجود مجال متميز عن الفلسفة ـ اصطلح على تسميته بفلسفة الفلسفة ـ يعني بماهيتها وبمغزاها بقدر ما يعني بتحديد طبائع مناهجها. لقد واجه «لودفيج فتنجشتين» الإشكالية التي أتحدث عنها هنا ـ دون أن يدري السبيل الأمثل للخلاص منها ـ حين ذهب إلى أن قضايا الفلسفة محض هراء (pure nonsense) وأنها مجرد متتابعات لفظية لا معنى لها رغم أن النحاة ـ لقصور في قواعدهم ـ لا يجدون غضاضة في إجازتها. ذلك أنه حين اكتشف أن القول بهراء الفلسفة لا يعدو أن يكون قولاً فلسفياً ومن ثم فإنه يدحض نفسه اضطر إلى أن يعلن صراحة «أن من يفهمني سيفهم لا محالة أنه لا يفهمني»، كما اضطر إلى نصح قارئيه بأن يرموا كتابه في وجهه!(*)

لقد أغفل «فتنجشتين» أن قوله ذاك ليس قولاً فلسفياً نمطياً بل يثير نقطة منهجية حاسمة تنتمي منطقياً إلى مجال علم نشاط بشري مغاير، الأمر الذي يستلزم وجوب ألاّ يخضع للمعايير التي يرى ضرورة تطبيقها في السياقات الفلسفية العادية. وعلى نحو مماثل، فإن «رينيه ديكارت» ـ الذي يقرر أن وضوح الأفكار وتميزها معيار صدقها ـ و«كارل بوبر» ـ الذي يذهب إلى أن جدارة أي فرض بالنقاش رهن بتحديد الشروط التي تكفل في حال

(*) L.Wittgenstein,«Tractatus Logico--hilosophicus», D. Pears & F. Maguinnes (trans), Humanities Press, N.J., U.S.A., 1970

توافرها بطلانه ـ أقول إن هذين المفكرين غير ملزمين بالرد على الاعتراض الذي يطالبهما بتطبيق هذين المعيارين على ما يقولان والذي يبدو أنه يسحب البساط من تحت أقدامهم. إن مجرد الاستعداد للرد على مثل هذا الاعتراض يورط المرء في معضلة لا سبيل للخلاص من قرينها. بيد أن حل هذه الاشكالية لا يكمن في محاولة المرور بين قرني المعضلة بل بكسرهما معاً على الطريقة التي ينتهجها فلاسفة العلوم حين يواجهون بالسؤال: «كيف تقولون بوجوب التدليل التجريبي في السياقات العلمية وترفضون سرد أية شواهد تجريبية على صحة ما تقولون؟»، وحين يجيبون: «لسنا علماء بل فلاسفة للعلوم!»

وبوجه عام، فإن فلاسفة الفلسفة غير ملزمين بالإجابة عن الأسئلة التي تستفسر عن إمكانية تطبيق المعايير التي يرون ضرورة تطبيقها في السياقات الفلسفية على السياقات «ما بعد الفلسفية» التي يتحدثون فيها، تماماً بنفس القدر الذي يكون به فلاسفة العلم غير ملزمين بالإجابة عن الأسئلة التي تستفسر عن إمكانية تطبيق المعايير التي يرون ضرورة تطبيقها في السياقات العلمية على السياقات الفلسفية التي يتحدثون فيها. وكما أسلفت فإنه في مجرد الاستعداد للرد على مثل هذه الأسئلة (في الحالين) يورط المرء في معضلة لا سبيل للخلاص منها فضلاً عن كونه يعبر عن خلط مستتر بين مجالين يتعين التمييز بينهما.

ولكن ـ على فرض وجوب وجود ما أزعم وجوده من مجال متميز يسمى بفلسفة الفلسفة ـ ما هي على وجه التحديد الأمور التي ينبغي أن يهتم بدراستها القائمون على هذا المجال، وإلى أي حد لنا أن نتوقع أن تتداخل فلسفة الفلسفة مع الفلسفة بمعناها التقليدي؟

هناك ـ بداية ـ أمر تحديد علامات الفلسفة الفارقة بما يفضي إليه هذا

التحـديد من تمييز لخصائص التفكير الفلسفي. تتعلق أولى تلك العلامات بإمكان حل المشاكل التي تثيرها الفلسفة بسبل لا تمت للتجريب والملاحظة بأدنى وشيجة. هذا يعني ـ من جهة ـ أن حل أي معضلة بوسائل امبيريقية يبرهن على كونها معضلة لا فلسفية، ولعل خير شاهد على هذا الأمر يتعين في عجز القدر الهائل من المعلومات التجريبية الذي أضافته البشرية عبر عصور تطور العلم إلى رصيدها عن إحداث أي تغيير حاسم في وضع الأسئلة التي دأب الفلاسفة الأوائل على طرحها(*). من جهة أخرى، فإن هذه الخصيصة التي تميـز الفلسفـة عن العلم تفضي بدورهـا إلى عوز الفلسفـة للصبغـة التراكمية التي يتسم بها النشاط العلمي، بقدر ما تبرر عزوف الفلاسفة عن افتراض ما خلص إليه أسلافهم واصرارهم المستمر على البدء من نقطة البدء. بهـذا المعنى يخلو الحديث عن التطور الفلسفي من أي معنى. ومن جهة أخـيرة، فإن «لا امبيريقية» المناشط الفلسفية على اختلاف مجالاتها تتعلق بشكل مباشر بضرورة الأحكام التي يطلقها ممارسوها ضرورة مطلقة في حال صدقها، وهذا أمر تعوزه أحكام كل المناشط الامبيريقية على حد سواء. إن الفيلسوف الذي يطلق ـ نتيجة لتأمله ـ حكماً فلسفياً لا يأمل أن يتسم حكمه بأي طابع احتمالي، فشأن حكمه في هذا السياق هو شأن القضايا الرياضية التي لا تعد مصداقيتها وقفاً على أي حدوث عارض لأية ظواهر طبيعية، بل إن مثل من يحاول تبرير الأحكام الفلسفية باللجوء إلى مثل هذه الظواهر كمثل من يحاول التدليل على أن كل العزاب غير متزوجين بفحص أوضاعهم الاجتماعية!

(*) لا أنكر أن العلم قد أحدث تغييرات جذرية في تحديد وابتداع مجالات الفلسفة، بيد أن الشكوك تساورنا حول مشاركته الفعلية في حل اشكاليات الفلسفة.

أي مبرر إذن يجعلنا نثق في ملاءمة الحلول التي يطرحها الفلاسفة للمشاكل التي يعنون بها، وأي سند يمكن لهم اللجوء إليه للتدليل على صحة تصوراتهم؟ لقد أخبرنا «كانت» منذ عهد ليس بالقريب أن من يهتم بالأمور التي اعتاد الفلاسفة على الجدل في حيثياتها يتجاوز حدود التجربة البشرية ويقرر أحكاماً لا تستحوذ بطبيعتها على الصبغة الشرعية التي تكفل جعلها معارف قابلة لأن تضاف إلى الرصيد البشري، كما أخبرنا سلفه «ديفيد هيوم» بأن المعطيات الحسية الآنية المبعثرة التي يستقبلها البشر غير قادرة على تكوين أي نمط من المعارف العلمية بله الفلسفية. على ذلك، فإن هناك من الفلاسفة من يذهب إلى أن العقل البشري قادر بقدراته على سبر أغوار أعتى المشاكل الفلسفية وأن أحكام الميتافيزيقا تنطوي على ذلك النوع من اليقين الذي ينشده العلم في أوج مراحله، في حين أن هناك منهم من ارتأى وجوب أن تناط المهام التي يوكلها العقلانيون لملكة العقل لملكة الحدس (intuition) القادرة على النفاذ إلى باطن الأشياء والتوحد مع ما هو متفرد فيها (على حد تعبير «هنري برجسون»). وبشكل عام، فإن مبررات الثقة ـ كمبررات التشكيك ـ في صحة ما تخلص إليه الفلسفة من نتائج تتعدد (أو تكاد تتعدد) بعدد النزعات الفلسفية التي قد يصعب حصرها. إن الإجابة عن السؤال سالف الذكر تتطلب من المجيب افتراض منطلق فلسفي أو استحداث مطلق جديد، ولهذا السبب فإنني أوثر في هذا السياق الكف عن الخوض فيه. ها هنا بالضبط يحدث التماس بين الفلسفة وفلسفتها ويسهل الخلط بينهما.

ومهما يكن من شيء، فإن هناك سمة غالبة تتشارك في الاتسام بها المناشط العلمية والمناشط الفلسفية على حد سواء لا سيما منذ منتصف هذا القرن يمكن تلخيصها في كلمة «التخصصية».

لقد أتى على الفيلسوف حين من الدهر كان يطلق فيه العنان لمخيلته فلا يحكم نطاق أبحاثه مجال ولا يعقل تأملاته عقال، حتى حق لديكارت أن يقرر بمسحة من الأسى أن ما من حكم بدهي إلّا أنكره فيلسوف وما من إحالة منطقية إلّا ارتكبها آخر. غير أن الأمر لم يعد على تلك الشاكلة، فالفيلسوف بمعناه التقليدي قد ذهب إلى غير رجعة واستعيض عنه بدارس للفلسفة يعنى ـ ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ـ بشؤون بعينها تتعلق بمشكلة محددة تثيرها ممارسات إحدى المناشط البشرية المختلفة. ولعل نظرة عابرة للأدبيات الفلسفية في العقود المتأخرة من القرن العشرين تبين إلى أي حد أضحى النشاط الفلسفي نشاطاً تخصصياً يهتم بمشاكل دقيقة محددة المعالم، بل لعل في غياب الأسماء اللامعة من ساحة الفلسفة مثلاً بنياً لما أقول.

على أن هذه التخصصية المفرطة قد أدت إلى نتائج قد لا تحمد عقباها. ففضلاً عن الشعور المؤسي بالغربة الذي انتاب دارسي الفلسفة قدر ما انتاب قراءها، افتقدت الفلسفة ذلك المنظور الشمولي الواحدي الذي اعتدات النظر عبره ردحاً من الزمن، واستشرى هاجس البحث عن مواطن الخلل الدقيقة فيما ذهب إليه هذا أو ارتآه ذاك، لدرجة أصبحنا لا ندري معها مغزى ما يُقرر من أحكام وقيمة ما يخلص إليه من آراء. لم تعد هناك ـ واأسفاه ـ تيارات فلسفية أو نزعات شمولية تنتظم هذا الخليط الهائل والمشوش من القضايا المبعثرة، وغابت ـ نتيجة لذلك أو بسببه ـ تلك الرؤى التي كانت تميز الفلسفة وتبوؤها المنزلة الرفيعة التي كانت تتبوؤها أيام كانت تدعى بملكة العلوم. لقد أغفل دارسو الفلسفة المعاصرون قول «نيتشه» الذي يقرر وجود شيء واحد يود كل فيلسوف أن يقوله ـ فيخونه التعبير تارة ويوفق أخرى ـ ووجود خلل واحد يستشري في كل ما يقول.

أمـر هام آخـر لفـلاسفـة الفلسفة أن يعنوا بدراسته يتعلق بالدور الحاسم الذي تلعبه اللغة في إثارة المشاكل الفلسفية. لقد أوضحت الدراسات اللغوية المقارنة التي قام بها بعض فلاسفة اللغة الوضعيين أن اللغة ليست مجرد أداة محايدة للتعبير بل تعبر عن نتاج مخزون ثقافي ثرٍ يتدخل على نحو مستمر ومعقد في سبيل المنظور الذي يبدو عبره العالم لناطقيها، كما أوضحت تلك الدراسـات وجود بعض المشاكل الفلسفية التي يستحيل التعبير عنها (مجرد التعبير) ببعض اللغات البشرية الأمر الذي قد يعني أنها مجرد أوهام لغوية شارك في إنشائها المخزون الثقافي الذي تمتثله اللغة التي تمت صياغتها بها بقدر ما شاركت في انشائها القواعد الاشتقاقية التي تتضمنها تلك اللغة.

فضلاً عن كل ذلك، فقد أسفرت تلك الأبحاث عن نتيجة مفادها أن بعض المشاكل الفلسفية تثار نتيجةً لسوء فهم الكلمات ولقصور في تحديد المفاهيم التي يستعملها مثيروها. هكذا نجد ـ على سبيل المثال ـ أن «جوتلوب فريجه» يذهب إلى أن «مهمة الفلسفة هي تحرير الروح من بغي الكلم وذلك بفضح الأوهام التي تطل علينا برؤوسها على نحو لا يمكن التهرب منه عبر استعمال لغات كلامية».

في مقابل ذلك، فإن هناك من يرى أن البحث عن لغة منطقية صارمة يستحيـل بهـا التعبـير عن مشـاكل الميتافيزيقا ـ رغم الجهود التي بذلها الفلاسفة الوضعيون ـ ليس بحثاً مجدياً، وأن المعضلات الفلسفية ـ التي أكد هؤلاء الفلاسفة على زيفها وعلى إمكان الخلاص منها بقليل من المنطق ـ تثـير مشـاكل جوهرية أصيلة تكمن في حركة الجدل القائمة والمستمرة بين الانسان ـ بوصفه ذاتاً مفكرة ـ والعالم ـ بوصفه موضعاً للتفكير. إن مثل هذه اللغـة المنـطقيـة ـ فيمـا يقرر «فريدريك وايزمان» ـ إن تسنى اصطناعها

واستطاعت أن تخلصنا من أوهام الفكر الغيبي بأشكاله المتعددة ـ ستخفق في تحقيق مهمتها الأصلية وتصبح أداة غير ملائمة للافصاح عما يعن لمتكلميها.

وعلى أية حال، فإن ما يعنينا في هذا السياق من أمر الجدل حول دور اللغة في إثارة المشاكل الفلسفية يتعلق فحسب بوجوب (أو إمكان) حسمه في رؤوس فلاسفة الفلسفة على اعتبار أنه يختص بقضايا منهجية يثيرها النشاط الفلسفي. إن مشكلة الافتعال اللغوي الذي تنطوي عليه مشاكل الفلسفة في المنظور الوضعي لا يمكن أن تكون مجرد مشكلة فلسفية بريئة وإلّا أضحت ـ حسب المنظور نفسه ـ مشكلة زائفة قابلة لأن تُحل بشيء من النحو المنطقي.

إذا صح ما ذهب إليه «فرانك رامزي» حين قال «إذا كانت الفلسفة هراء فينبغي أن نحمل كونها هراءً محمل الجد وألّا نتظاهر على طريقة «فتنجشتين» بأنها هراء مهم»(*)، وإذ صح ما ذهبت إليه في هذا الفصل، فإن حمل كون الفلسفة هراء محمل الجد لا يتم على يد الفيلسوف، إذ كيف يتسنى للمرء أن يجد في هزله، بل يتم على يد فيلسوف الفلسفة الذي يستطيع ـ دون أن يتناقض مع نفسه ـ أن يقرر إلى أي حد تهزل الفلسفة. باختصار شديد، فإن الفيلسوف ـ بطبيعته ـ غير قادر على تقرير تهافت الفلاسفة.

لا يخفي أن فلسفة الفلسفة ـ شأنها في ذلك شأن الفلسفة نفسها ـ لا تمت للتجريب والملاحظة بصلة، وأنها تفتقر إلى الصبغة التراكمية التي أسلفت أنها تميز النشاط العلمي، كما تستحوذ أحكامها على ذلك النوع من اليقين الذي قد لا يصل إليه العلم إلّا في أوج مراحله. إن اشتراك فلسفة

(*) F. Ramsey: «Philosophy», in «Logical Positivism», A.J. Ayer (ed.), Macmillan Publishing Co., Inc., N.J., U.S.A., 1970, p. 321

الفلسفة مع الفلسفة في هذه الخصائص يفسر التداخل الذي يحدث عادة بين هذين المجالين، بل لعله يبرر اغفال المفكرين ـ إذا ما استثنينا النزر اليسير منهم ـ لأمر وجوب التمييز بينهما. على ذلك، فإن هناك علامة فارقة نستطيع باللجوء إليها تحديد مجال كل منهما. لقد أسلفت أن مشاكل الفلسفة تتعلق بشكل أو بآخر بحركة الجدل القائمة بين الانسان (بوصفه ذاتاً مفكرة) والعالم (بوصفه موضعاً للتفكير)، بين الانسان ـ على سبيل المثال ـ (بوصفه مفسراً) والظواهر الطبيعية (بوصفها موضعاً للتفسير) في فلسفة العلوم، بين الانسان (بوصفه مقيماً) والمواضيع الجمالية (بوصفها موضعاً للتقويم) في فلسفة الجمال، بين الانسان (بوصفه كائناً يجادل) واللغة (بوصفها رموزاً للعلاقات المادية التي يمكن أن تقوم بين حدود الظواهر على اختلاف أنواعها في علم المنطق)، وبين الانسان (بوصفه ذاتاً عارفة) والعالم (بوصفه موضعاً ممكناً للمعرفة) في علم الابستمولوجيا.

في مقابل ذلك، تعني فلسفة الفلسفة بالمشاكل المنهجية التي تثيرها أدبيات الفلسفة في مفهومها التقليدي، كما تعني بتحديد طبائع النشاط الفلسفي وخصائص أنماط التفكير الفلسفي، بقيمية الابستمولوجية وجدواه البراجماتية. إن فلسفة الفلسفة ـ بهذا المعنى ـ لا تعدو أن تكون خطوة متقدمة يخطوها الانسان على درب التجريد الذي أرغمته قدراته الذهنية على السير فيه منذ أن شرع في توظيفها يوم أن نطق بأول كلمة! لقد اتهم «ستراوسن» سلفه «كانت» بأنه يحاول رسم حدود التجربة البشرية من نقطة ما كان لها أن توجد أصلاً لو نجح «كانت» بالفعل في رسم تلك الحدود بدقة، ولقد حاولت في هذا الفصل أن أوضح كيف أن المهمة التي اضطلع «كانت»

بأدائها ليست مستحيلة على المستوى المنطقي على أقل تقدير(*).

(*) حدثني صديق بأنه كان أحد الحاضرين لمحاضرة ألقاها «نيلسون قودمان» ذهب فيها إلى إنكار فكرة وجود «حقائق». وفي نهاية المحاضرة وجه صديقي هذا السؤال التالي لقودمان: الا يعتبر عدم وجود الحقائق حقيقة تاريخية؟ فأجاب «قودمان» محتداً ـ بعد أن أدرك ما يفضي إليه هذا السؤال من إشكالية ـ بقوله إن هذا الاعتراض من النوع الذي يمكن لطالب بالسنة الأولى الجامعية توجيهه. وهنا أجاب صديقي: وهذا بالضبط هو مكمن ضعف التصور الذي تطرحه، فإعتراض يمكن لطالب بالنسبة الأولى توجيهه يكفي لدحضه. وبالطبع؛ لقد كان بمقدور «قودمان» اللجوء الى ساحة فلسفة الفلسفة ليجد فيها موضعاً لقدميه يستطيع منه الرد على ذلك الاعتراض.

ماهية الفلسفة

الفلسفة ـ في منظورها التقليدي الذي دأب على تأكيده بعض ممارسي نشاطاتها المحدثين ـ سبيل جد ملائم لتحقيق نمط خاص من المعارف. فمن هذا المنظور تقيض للمرء معرفة جملة من القضايا المتعلقة بشكل أو بآخر بأطرف الوجود الرئيسية الثلاثة (الله والذات والعالم) وبالوشائج القائمة (أو الواجب قيامها) بين تلك الأطراف. وكما أسلفت في الفصل السابق، فإن إحدى علامات تلك القضايا الفارقة تكمن في كونها غير قابلة للتحقق عبر سبل الملاحظة والتجريب التي تمرس البشر في انتهاجها عبر نشاطات العلم الطبيعي المتنوعة. هكذا ارتأى بعض الفلاسفة إمكان البت في أمر وجود كائن كامل لا متناه، يخلق ولم يُخلق، يرى ولا يُرى، ويحرك ولا يَتحرك، وفي أمر وجود جوهر ـ يصطلحون على تسميته بالنفس تارة وبالروح أخرى ـ مغاير للجثمان ومفارق لخصائصه المادية القابلة بطبيعتها للانحلال، قدر ما قدر لبعض منهم تقرير الزعم القائل بوجوب وجود «الشيء في ذاته» ـ على حد تعبير «كانت» ـ بوصفه علة ما يستقبل البشر من مدركات حسية. وبالطبع فإن مقامي هذا ـ شأنه شأن أي مقام آخر ـ يضيق بسرد حيثيات ما يزعم العقلانيون من الفلاسفة على وجه الخصوص إمكان معرفته عن ذلك العالم المستتر الذي يتجاوز حدود مدى قبضة البشر الحسية.

في مقابل ذلك، أنكر «اللاأدريون» ـ سلفهم وخلفهم ـ نكراناً حاسماً

إمكان التعرف على ملامح وطبيعة خصائص مثل هذا العالم المستتر، واسمين مباحث الفلسفة بوسم التخمينات غير المبررة، مستثنين عالم الرياضيات القابل ـ على استتاره الحسي ـ لأن يعرف معرفة يقينية من قبل البشر، ومستدركين استثناءهم ذاك بتقرير كونه لا يرجع إلى أية قدرات خاصة يستحوذ عليها ممارسو النشاطات الرياضية بل لكونه يرجع إلى كون القضايا التي يعنون باشتقاقها تفترض ـ دون أدنى محاولة للبرهنة ـ جملة من المسلمات، الأمر الذي يعني أنها لا تعدو أن تكون ضرباً من ضروب التحصيلات الحاصلة التي تخلو من أدنى محتوى.

بيد أن هذا الانكار «اللاأدري» ـ على غلوه البادي لأول وهلة ـ لا يشفي غليل خصوم الميتافيزيقا من الوضعيين الذين اشتطوا ـ لاهجين بعدائهم المفرط لكل ما لا يرتد إلى الحس ـ فذهبوا مذاهب استنكفت أن تعتد بوسم قضايا العالم المستتر بالتخمينات، على اعتبار أن التخمين ـ كما توحي دلالة لفظه ـ قابل نظرياً لأن يكون موضعاً ملائماً للمعرفة، وعلى اعتبار أن استعماله في السياق الذي يرد فيه يفضي إلى تقرير إمكان التعرف على ملامح وطبائع ذلك العالم في حال استحواذ البشر على قدرات معرفية أكثر مناسبة لتحقيق مثل هذا المقصد أو في حال اتصالهم بالذات الإلهية. هكذا يقرر «رادولف كارناب» ـ أحد رواد النزعة الوضعية ـ أن قضايا الميتافيزيقا ـ لخرقها المستمر لقواعد النحو المنطقي ـ مجرد متتابعات كلامية يعوزها المعنى قدر ما يعوزها المغزى، وأن القدرات المعرفية الأكثر كمالاً من قدرات البشر غير قادرة ـ للسبب نفسه ـ على إهابة البشر أية معارف ميتافيزيقية، فلا الله ـ ولا الشيطان ـ بقادر على التحقق من مصداقية ما هو محض هراء. وحسبما

يؤكد «كارناب»(*)، فإن الميتافيزيقا لا تعدو أن تكون نزوعاً عفوياً ينحو نحوه البشر اتجاه الحياة شأنها في ذلك شأن شتى ضروب الفن، وإن تميزت عنها بكونها أداة قاصرة للتعبير عن مثل هذا النزوع. وعلى الرغم من أن قصور الميتافيزيقا عن تحقيق هذا المأرب لا يرجع إلى اتخاذ ممارسيها من اللغة مطية للتعبـير ـ وذلك على اعتبار أن الشعراء يعبرون عن نزوعهم اتجاه الحياة بمطية الألفاظ دون الإذعان لتضليل الذات بخصوص ما يمكن لهذا التعبير أن ينجز ـ تظل الموسيقا أنقى الأدوات التعبيرية قدرة في الافصاح عن مثل ذلك النزوع، فهي تنجز تلك المهمة عبر تحررها الكلم وانعتاقها المستمر من الأوهام التي تثيرها الاشارة ـ مجرد الاشارة ـ إلى عالم الأشياء. هكذا يقرر «كـارناب» في مقاله المتميز «الخلاص من الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة»(*) أن الشعور المتجانس الذي يحاول الميتافيزيقي التعبير عنه في نسق واحدي قد عُبر عنه بجلاء في موسيقا «موزارت»، وهكذا يتساءل: ألا يرجع اضطرار الميتافيزيقي للتعبير عن نزعته الثنائية اتجاه الحياة بشكوك لفظية إلى عوزه لقدرة «بيتهوفن» على التعبير عن هذه النزعة بشكل ملائم؟ أليس الميتافيزيقيون مجرد موسيقيين تعوزهم المهارة الموسيقية؟

ومهمـا يكن من شيء، فإن رؤى الفلاسفة للمهام التي يرون وجوب إنـاطتها بمناشطهم تتعدد (أو تكاد تتعدد) بتعدد النزعات التي تندرج في سمتها تلك الرؤى. غير أن هذا التعدد ـ على جوهرية الفروق التي استلزمته

(*) R. Carnap: «The Elimination of Metaphysic Through the logical Analysis of Language», in «Logical Positivism», A.J. Ayer (ed.), Macmillan publishing Co., Inc., N.J., U.S.A., 1970

(*) Ibid., P.80

ـ قابل لأن يرد ـ حين يتعلق الأمر بمبحث ماهية الفلسفة ـ إلى ثنائية أقرب إلى أن تكون حاسمة. ففي الوقت الذي أكد فيه جل الفلاسفة على قدرة الميتافيزيقا على أن تحدثنا عما يستتر عن حواسنا وعلى أن تخبرنا بطبائع ما اصطلحت على تسميته بالعالم الخفي، ذهب سائرهم إلى تقرير استحالة مثل هذه القدرة، وإن اختلفوا في تعليل كون الأمر على هذه الشاكلة. فكما أسلفت، فإن هناك منهم من يعللها بقصور قدرات البشر عن تجاوز حدود مدى قبضتهم الابستمولوجية، كما أن هناك منهم من يرجعها إلى خواء التقريرات الميتافيزيقية من أي محتوى دلالي.

وبخصوص المنظور الأول الذي يقرر إمكان التعرف على ملامح العالم الخفي والدراية بطبائع كائناته وظواهره، نلاحظ ـ بداية ـ أن الفلاسفة لا يكادون يجمعون على مصداقية أية قضية تتعلق بذلك الأمر. فبالرغم من قدر المداد الذي أهرقه الفلاسفة في البرهنة على وجوب خلود الروح، ووجوب مفارقة «الشيء في ذاته» لتمثلات البشر عن العالم، ووجوب تعلق العلة بمعلولها تعلقاً ضرورياً، لم يعرف تاريخ الفكر برهاناً حاسماً يدفع بالحجة القاطعة محاولات التشكيك المستمرة في مثل تلك البراهين. وحسبنا ـ كي لا نستطرد في سرد ما اختلف الفلاسفة بشأنه في أمر قضايا الوجود ـ أن نشير إلى محاولة «كانت» المتميزة في إطار مشروع تحديد تناقضات العقل الخالص، تلك المحاولة التي بينت إلى أي حد يمكن للمرء أن يبرهن على قضايا الوجود ببراهين تتعادل في قوتها المنطقية مع تلك الاثباتات التي تزعم البرهنة على أضدادها.

فضلاً عن ذلك، فإن هناك سؤالاً يتعين على كل معتقد في إمكان أن

تتجاوز الميتافيزيقا قدرات البشر الحسية أن يجيب عليه، ألا وهو: «من أين له أن يعرف؟». إن الفكرة ـ مهما عمق غورها ـ لا تنتج إلّا فكرة أخرى، وما الانتقال من الفكرة إلى تأكيد (أو نكران) الوجود إلا انتقال يعوزه الإحكام المنطقي إما مصادرة على المطلوب (بافتراض مستتر لما يُزعم اثباته) أو فساداً (بعجزه عن البرهنة عليه). للمرء أن يبجل ـ ما وسعه التبجيل ـ فكرة الكائن الكامل اللامتناهي، بيد أن هذه الفكرة ـ لمجرد كونها لا تعدو أن تكون فكرة ـ غير قادرة على البرهنة الحاسمة على الوجود (أو العدم) لاسيما وأن الوجود ـ كما تخبرنا أبحاث المنطق الرمزي المعاصر ـ ليس خصيصة تطلق على الأشياء قدر ما هو شرط قبلي يتعين استيفاؤه لاستحواذ تلك الأشياء على أية خصائص. وعلى نحو مماثل، فإن الحس ـ فضلاً عن كونه أداة ملائمة للتضليل ـ غير قادر بطبيعته على البت في أمر ما يتجاوزه. إن الحس ينتج في أفضل الأحوال مدركاً حسياً آخر، وإن أنتج فكرة فإن ذلك لا يحدث عبر سبل منطقية مقننة بل عبر سبل أقرب إلى أن تكون فسيولوجية استعصى على العلم معرفة كنهها. ذلك أنه حين يدرك المرء شيئاً عبر سبل حسية ويكون بمقدور مثل هذا المدرك الحسي أن ينتج فكرة عما أدرك، فإن ذلك لا يبرهن بأي حال على وجود ما قد أدرك، لاسيما وأن هناك احتمالاً في أنه قد توهم أنه قد أدرك كما يحدث في حال الهذيان. بكلمات أخرى، فإن الانتقال هنا قابل باستمرار للطعن على الطريقة الديكارتية بمجرد استحضار فكرة شيطانه الماكر.

خلاصة القول هي أن احساسنا بالعالم لا يبرهن على وجوده، وما الحديث سيىء السمعة عن نقطة التماس بين الروح والجثمان، بين الفكرة والواقع، وبين الاحساس والتصور إلا مثل بين للإحراج الذي يقع فيه من

يحاول القفز بين المادي واللامادي أو بين المتمكن والمتزمن (على حد تعبير «هنري برجسون»).

وعلى ذكر «برجسون»، فإن التأكيد على فكرة الحدس ـ بوصفه السبيل الأمثل للمعرفة البشرية اليقينية ـ عرضة بدوره لجملة من الاعتراضات، نذكر منها أن أحكام الحدس ـ على اعتبار أن الحدس ملكة غير قابلة بطبيعتها للتقنين ـ غير مجمع عليها حتى من قبل الفلاسفة، فما يبدو للواحد حكماً حدسياً بدهياً قد ينطوي عند آخر على إحالة منطقية لا يمكن حتى مجرد تخيلها. أضف إلى ذلك أن أحكام الحدس ـ لجهلنا المسبق بطبيعة الشروط التي تكفل صحتها ـ غير قابلة لأن ترام بوصفها غاية ابستمولوجية خاصة في غياب السبل المنهجية التي تمكن من نقل المعارف الحدسية من شخص إلى آخر.

وعلى وجه العموم، فسواء أكان الحدس نوراً يقذفه الرب في قلوب من يصطفيهم من عبادة ويحرم منه المارقين عن طاعته، أم كان قدرة على النفاذ إلى باطن الأشياء للتوحد مع ما هو متفرد فيها، فإنه يظل ملكة تكتنفها الأسرار من كل صوب، بل تظل أقرب إلى أن تكون قدرة سحرية قد لا يُعقل مجرد الحديث عنها في السياقات الفلسفية.

على ذلك، فإن قصور الميتافيزيقا عن تحديد ملامح العالم الخفي لا يعني ـ فيما نرى ـ أنها كانت مرحلة مبكرة من مراحل التفكير البشري استعيض عنها ـ كنتيجة للتطور الذي طرأ على قدرات البشر الذهنية ـ بالمناشط العلمية. وبالطبع، فإن ما أقرره هنا يتناقض صراحة مع الفكرة الوضعية التقليدية التي أكد عليها «أوجست كونت» على وجه الخصوص والقائلة بأن الفكر البشري قد تطور عبر مراحل ثلاث، أولاها الأسطورة

وثانيتها الميتافيزيقا وآخرها العلم. ذلك أن هذه الفكرة تعبر عن خلط جسيم بين أهـداف ومناهج تلك المناشط البشرية. إن الأسطورة لا تعدو أن تكون محاولة يعوزها المنهج ـ أو بالأحرى محاولة تستند على استعمال ملكة الخيال غير القابلة بطبيعتها للتقنين ـ لتفسير ظواهر الكون، في حين أن الميتافيزيقا مبحث في المعرفة يتخذ ـ أو ينبغي أن يتخذ ـ من الأساليب المنطقية أداة للجدل. ولا يخفى أن المناشط العلمية الطبيعية على اختلاف أنواعها تختلف اختـلافاً جذرياً عن هذين المجالين، فهي تروم تعليل ما يلاحظه البشر من ظواهر بسبل الملاحظة والتجريب، والتنبوء ـ بالاحتكام إلى جملة من النظريات التي يتم استقراؤها عبر فحص الواقع المحسوس ـ بما يخفيه المستقبل من حوادث وظواهر.

ولعل نظرة عابرة إلى أدبيات النزعة الوضعية المعاصرة ـ في ضوء ما سلف ذكره من اعتراضات على وجهة النظر التقليدية للفلسفة التي ترى فيها سبيـلاً ملائماً للمعرفة اليقينية التي يعبر نتاجها عن تحديد صريح لملامح طبيعة العالم الخفي ـ أقول لعل في مثل هذه النظرة ما يكفي تبيان كيف يفضي المسار الذي اتخذته الفلسفة عبر أبحاث ممارسيها وجهدهم المضني للكشف عما استتر عن البشر من كائنات وظواهر إلى خلط بين الميتافيزيقا والأسطورة. إن المنطق ـ كما أوضح النهج الذي اتخذه ذلك المسار ـ يظل باستمرار أداة قاصرة لتحقيق النقلة الحاسمة بين المرئى (أو المتخيل) والوجود (أو ما ينبغي وجـوده)، وهـذا بالضبط ما جعل الفلاسفة يعولون بشكل أو بآخر ـ دون اعتراف صريح ـ على ملكة الخيال التي تعول عليها الأسطورة.

على كل ذلك، تظل محاولة الفلاسفة لتحديد الشروط الواجب توافرها كيما يحق لنا وصف أي حدث ذهني بالمعرفة تعبيراً متميزاً عن لب ما يتعين

على الميتافيزيقا الخوض في غماره. هنا يمارس المنطق تأثيره البالغ ويتم الفصل الحاسم بين مناشطها ومناشط الأسطورة والعلم الطبيعي، وهكذا يتم الافصاح عن طبيعة الميتافيزيقا المنهجية على اعتبار أنها لا تعني بما نعرف قدر ما تعني بكيف نعرف. بهذا المعنى، تعد الميتافيزيقا مبحثاً ابستمولوجيا خالصاً لا يمت لمباحث الانطولوجيا بأدنى صلة.

ولتحديد الكيفية التي يتسنى بها للبشر معرفة ما يزعمون معرفته مترتباته التي يصعب حصرها. إن رسم حدود المعرفة البشرية لا يبين فحسب أكثر السبل ملاءمة لتحقيق مقاصدنا الابستمولوجية، بل ويحدد في الوقت نفسه موضع الذات البشرية في سلسلة قائمة ما ينطوي عليه الوجود من كائنات. فضلاً عن ذلك، فإنه يوضح كيف يلعب المنهج دوره الفاعل في المعرفة وكيف يتوقف تحقيقها على نمط مواضيعها.

ولأن المناشط البشرية ـ على اختلاف أنواعها ـ تثير بطبيعتها جملة من المشاكل غير القابلة لأن تحل من قبل العلوم القائمة على دراستها، فإن للفلسفة ـ على وجه العموم ـ مهمة أخرى تتعين في تحديد التمييزات الملائمة وفي تحديد دلالات المفاهيم بطريقة من شأنها أن تمكننا من الخلاص من مثل هذه المشاكل ومن إبعاد الأخلاط عن أذهان ممارسي تلك النشاطات. إن مناشط العلم ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ تثير كثرة من المشاكل التي يتوقف انتهاج العلم لنهجه الصحيح على إيجاد سبل للخلاص منها ـ كمشكلة تحديد دلالات مفاهيم التدليل والتعليل والتنبوء والتنظير والاستقراء ـ وكما أسلفت في فصل سابق، فإن هذه المهمة لا تناط بالعلماء، فالعالم يتوقف حال خوضه في غمارها عن ممارسة دوره بوصفه عالماً ويشرع في ممارسة دور الفيلسوف. وكذا الشأن بالنسبة لسائر المناشط البشرية التي دأب البشر منذ

القدم على ممارستها كالدين والفن والاقتصاد والسياسة.

إننا ـ بسرد هذه المهام التي يتعين على دارسي الفلسفة الاضطلاع بها ـ لا نطرح منظوراً جديداً لماهية الفلسفة قدر ما نؤكد على وظائف أناطت بها الفلسفة القائمين عليها ردحاً من الزمن. بيد أن ما جعلها تأزم عن مسارها هو أنها أرهقت نفسها بوظائف هي أقرب لأن تناط بمناشط الأساطير وأهدرت قواها في مباحث قد لا يكون في وسع البشر القيام بها. لقد آن للفلاسفة بعد مضي ما يقرب من خمسة وعشرين قرناً ـ الكف عن الجدل حول طبيعة الجوهر الذي يتقوم بذاته وحول طبيعة العناصر التي ترد إليها أصول الخلق وما شابه ذلك من مفاهيم هلامية لا مدلول لها سوى حاجة أصحابها لقليل من الحس المشترك!

دلالة القضية الكلية

يعتبر الجدل القائم حول دلالة القضايا الكلية ـ لاسيما تلك التي يعبر عنها بصيغ شرطية ـ مركز عود مستمر لجملة من الاشكاليات التي تثار عادة في سياقات فلسفية متنوعة. ذلك أنه لتحديد المدلول الدقيق لمثل هذه القضايا مترتبات تتعلق بحسم أمر البت في ملاءمة النسق الارسطي التقليدي في المنطق وفي ضرورة الاستعاضة عنه بالأنساق المنطقية المعاصرة، قدر ما تتعلق بحسم الجدل القائم والمستمر حول تحليل مفاهيم القانون الطبيعي والتعليل العلمي والتدليل الملاحظي. فضلاً عن ذلك، فإن حل إشكالية تحديد مدى استحواذ ما يهبه ناطقو أية لغة من مدلولات لما ينطقونه من تعبيرات على أية صيغة معيارية تكفل وجوب الالتزام بتلك المدلولات، أقول إن حل هذه الاشكالية يتوقف ـ من جملة ما يتوقف ـ على تحديد مدلول دقيق للقضايا الكلية.

أعني في هذا الفصل بتبيان كيف أفضى إخفاق النسق الأرسطي التقليدي في تحديد مدلول القضايا الكلية ذات الصيغ الشرطية تحديداً قابلاً لأن ينعقد الإجماع عليه إلى وجوب الاستعاضة عنه بنسق يتسق على نحو أكثر ملاءمة والمقاصد التي يروم النشاط العلمي تحقيقها دون أن يغض الطرف عن المدلولات التي تتم إهابتها ـ في سياقات الحديث اليومي ـ لمثل تلك القضايا.

ما معنى أن يقرر المرء ـ على سبيل المثال ـ أن كل الطلبة الأجانب ناجحـون؟ وعـلى وجه الـخصوص، هل يستلزم مثل هذا التقرير وجود طلبة أجانب؟ هب أن أستاذاً يقوم بتدريس مجموعة من الطلبة دون أن تكون لديه أيـة خلفيـة عن جنسياتهم. ثم هب أنه ـ بعد أن قام باجراء امتحان لهم وبتصحيح اجاباتهم ـ قد اكتشف أن جميع الراسبين من بني وطنه، وأنه حين سئل عن نتيجة الأجانب ـ الذين لا يدري بوجودهم ولم نفترض وجودهم كما لم نفترض عدم وجودهم ـ أجاب: «كل الطلبة الأجانب ناجحون». إن حسم الجدل حول تحديد مدلول القضايا الكلية ذات الصيغ الشرطية رهن ـ في هذا السياق ـ بطرح إجابة مقنعة للسؤال الذي يستفسر عن صحة قول الأستاذ. الإشكالية تكمن في أن هناك إجابتين محتملتين تمتلك كل واحدة منهما شواهد تبررها. تقرر الإجابة الأولى أن الأستاذ محق في قوله على اعتبار أنه لم يجد طالباً أجنبياً واحداً راسباً. هذه الإجابة تستند بدورها على مبدأ عام يقرر أن القضية الكلية ذات الصيغ الشرطية لا تبطل إلاّ في حال وجود ما صدق لمقـدمتهـا ونقيض نتيجتها. وبلغة رمزية يعبر عن هذا المبدأ بتكافؤ القضيتين التاليتين:

$$(x)\,[Fx \rightarrow Gx] \;.\!-\; (\exists x)\,[Fx \,.\, -\, Gx]$$

في مقـابل ذلك، وهذا ما يفضي إليه النهج الأرسطي صراحة، تقرر الإجابة الثانية أن الأستاذ ليس محقاً في قوله ما لم يكن هناك بالفعل طلبة أجانب ضمن الطلبة الذين يقوم بتدريسهم. هذه الإجابة تستند بدورها على مبدأ عام يقرر ـ بلغة اصطلاحية ـ أن للقضية الكلية ذات الصيغة الشرطية محتوى وجودياً (ontological Content) ـ بمعنى أنها لا تصدق ما لم يكن لمقدمتها ما صدق واحد على الأقل تتعين فيه الخصيصة (أو الخصائص) الوارد ذكرها

في تلك المقدمة ـ الأمر الذي يستلزم ـ بلغة رمزية ـ أن السبيل الأمثل للتعبير عن مثل هذه القضية هو:

$$(x)\ (Fx \rightarrow Gx).\ (\exists x)\ Fx.$$

الحكم الذي أطلقه الأستاذ ـ من هذا المنظور ـ قابل للبطلان في حالين: الحال الأول هو حال عدم وجود طلبة أجانب ضمن طلبته، والحال الثاني هو حال وجود طلبة راسبين من بني وطنه.

وبالطبع، وكما يوضح هذا المثال، فإن الاحتكام إلى أحكام البداهة لا يحسم أمر البت في مدلول القضايا الكلية ذات الصيغ الشرطية، لاسيما وأن أحداس البشر تختلف حول هذا المدلول اختلافاً بيناً،(*) فضلاً عن كونهم يعزفون في العادة عن تحري الدقة في تعبيراتهم وفي فهم تعبيرات أقرانهم. هذا بالضبط ما يفسر ـ قدر ما يبرر ـ احتكام المناطقة المحدثين والمعاصرين إلى السياقات العلمية حيثما تكون مدلولات القضايا كأدق ما يمكن أن تكون.

ما الذي يعنيه العالم ـ ويتوجب أن يعنيه المرء ـ حين يقرر قضية كلية ذات صيغ شرطية؟ وعلى وجه الخصوص، أيقوم العالم ـ حين يطلق حكماً على تلك الشاكلة ـ بإهابة محتوى وجودياً لمقدمتها، أم أنه يفترض أنها لا تبطل إلا في حال وجود ما صدق تتعين فيه (في آن واحد) الخصيصة الوارد ذكرها في مقدمتها ونقيض الخصيصة الوارد ذكرها في نتيجتها ولكن ـ قبل أن نعني

(*) لقد لاحظت ـ من تجربة تدريسي لمادة المنطق الرمزي المعاصر طلبة السنة الثانية الذين قاموا بدراسة المنطق الأرسطي في السنة الاولى ـ انهم ينحون نحو فهم القضايا الكلية فهما يتسق واهابتها محتوى وجوديا في بداية العام، ثم سرعان ما تستهويهم فكرة رفض اهابة ذلك المحتوى، الأمر الذي يؤكد أن الاحتكام إلى أحكام البداهة لا يحسم الجدل القائم حول مدلول تلك القضايا.

بالإجـابة عن هذين السؤالين ـ يتعين علينا محاولة الإجابة عن سؤال ذي أسبقيـة منـطقية عليهما، وأعنى به السؤال: لماذا يتوجب علينا أن نعتقد بإجابة العلماء عن مثل هذه الأسئلة. القول ـ سالف الذكر ـ الذي يقرر أن مدلولات القضايا تكون أدق ما تكون في السياقات العلمية لا يبرر ـ بذاته ـ وجـوب الاعتداد بأحكام العلماء. ذلك أن تلك الأحكام ـ بحكم بشرية من يطلقها ـ غير قابلة باستمرار لأن ينعقد الإجماع على مصداقيتها، ومن ثم فإن لنا أن نتوقع أن نجد منها ما يهب محتوى وجودياً للقضايا الكلية قدر ما نتوقع أن نجد منها ما ينكر هذه الإهابة.(*)لهذا السبب، يتعين أن يكون هناك شاهد أقوى يدلل على الفهم المعاصر لدلالة تلك القضايا. والواقع أن أدبيات علم المنطق ـ عبر تطورها المستمر ابتداء من «بيانو» و«فريجه» ومروراً «برسل» و«وايتهـد» و«كـواين» وحتى يومنا هذا ـ قد أفضت في مجموعها إلى نسق منـطقي متكـامـل لا تعوزه الدقة يفترض صراحة أن القضية الكلية ذات الصيغة الشرطية لا تبطل ـ شأنها في ذلك شأن أية قضية شرطية ـ إلا في حال تعيين مقدمتها ونقيض نتيجتها في ما صدق واحد على الأقل. فضلاً عن ذلك، فقد برهن هذا النسق على قدرته على حل جملة من الاشكاليات الفلسفية التي يثيرها على وجه الخصوص النشاط العلمي بسبيل أكثر ملاءمة من ذلك الذي يفضي إليه النهج الأرسطي التقليدي. ولأن المقام يضيق بتبيان حيثية الكيفية التي تم بها حل تلك الاشكاليات، ولأن الكاتب لا يدعي درايته بتفاصيلها، فسوف أقتصر فيما تبقى لي من مقام على توضيح ما يستلزمه إنكار إهابة

(*) لاحظ ـ على ذلك ـ أن إنكار وجوب إهابة محتوى للقضايا الكلية لا يعني بأي حال ان من يطلق حكماً كلياً لا يفترض وجود ماصدقات لمقداتها بل يعني فحسب أنه غير ملزم بافتراض وجود تلك الماصدقات. في مقابل ذلك، فإن إهابة محتوى وجودي للقضايا الكلية يستلزم ضرورةً أن من يطلق مثل ذلك الحكم ملزم بتقرير مثل ذلك الافتراض.

محتوى وجودي للقضايا الكلية من مترتبات بخصوص الأشكال القياسية الأربعة التي يتضمنها ذلك النهج.

تتخذ الصيغة الرمزية العامة للشكل الأول ـ الذي يعتبر في النسق الأرسطي الشكل الوحيد القادر على انتاج قضايا كلية موجهة ـ الصورة التالية:

أ هي ب

ج هي أ

∴ ج هي ب

ولهذا الشكل ضروب أربعة هي على التوالي:

Barbara - Celarent - Darii - Ferio

١ ـ الضرب الأول: Barbara :

وصورته: كل أ هي ب (A)

كل ج هي أ (A)

∴ كل ج هي ب (A)

وباستعمال لغة المنطق الرمزي المعاصر يمكن تبيان الخلاف حول مدلول القضايا الكلية على النحو التالي:

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(x)(Fx \rightarrow Gx).(\exists x)Fx.$	$(x)(Fx \rightarrow Gx).$
$(x)(Hx \rightarrow Fx).(\exists x)Hx.$	$(x)(Hx \rightarrow Fx).$
$\therefore (x)(Hx \rightarrow Gx).(\exists x)Hx.$	$\therefore (x)(Hx \rightarrow Gx).$

ورغم هذا الاختلاف الواضح في الصياغة، إلا أنه ليس هناك أي جدل حول سلامة هذين البرهانين، فصحة مقدماتهما تضمن (في النهجين

الأرسطي والمعاصر) صحة نتيجتهما. وبوجه عام، فإن تقرير النهج الأرسطي لسلامة أي برهان يستلزم ضرورة تقرير النهج المعاصر لسلامته، على اعتبار أن النهج الأرسطي يهب محتوى وجودياً للقضايا الكلية وعلى اعتبار أن النهج المعاصر ينكر تلك الإهابة، الأمر الذي من شأنه أن يجعل قدر محتوى مقدمات البرهان الأرسطي أعظم من قدر محتوى مقدمات البرهان المعاصر. على ذلك، بل وللسبب نفسه، فإن تقرير النهج المعاصر لسلامة أي برهان لا يستلزم بأي حال ضرورة تقرير النهج الأرسطي لسلامته. ولأن ذلك كذلك، فسوف نعني فحسب بتلك الشكوك التي لا ينعقد الإجماع بين هذين النهجين حول سلامتها.

٢ ـ الضرب الثاني: Celarent :

وصورته: لا أ هي ب (E = كلية سالبة)

كل ج هي أ (A)

∴ لا ج هي ب (E)

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(x)(Fx \rightarrow -Gx).(\exists x)Fx.$	$(x)(Fx \rightarrow -Gx).$
$(x)(Hx \rightarrow Fx).(\exists x)Hx.$	$(x)(Hx \rightarrow Fx).$
$\therefore (x)(Hx \rightarrow -Gx).(\exists x)Hx.$	$\therefore (x)(Hx \rightarrow -Gx).$

(وضع هذين البرهانين ـ من حيث السلامة المنطقية ـ لا يختلف عن وضع برهاني الضرب الأول، ولذا، ودراء للتكرار، سأشير إلى مثل هذه الضروب بعبارة «متفق عليه»).

3 ـ الضرب الثالث: Darii :

وصورته: كل أ هي ب (A)

بعض ج هي أ (I = جزئية موجبة)

∴ بعض ج هي ب (I)

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(x)(Fx \rightarrow Gx).(\exists x)Fx.$	$(x)(Fx \rightarrow Gx).$
$(\exists x)(Hx.Fx).$	$(\exists x)(Hx.Fx).$
$\therefore (\exists x)(Hx.Gx).$	$\therefore (\exists x)(Hx.Gx).$

(«متفق عليه»)

4 ـ الضرب الرابع: Ferio :

وصورته: لا أ هي ب (E)

بعض ج هي أ (I)

∴ بعض ج ليست ب (O = جزئية سالبة)*

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(x)(Fx \rightarrow -Gx).(\exists x)Fx.$	$(x)(Fx \rightarrow -Gx).$
$(\exists x)(Hx.Fx).$	$(\exists x)(Hx.Fx).$
$\therefore (\exists x)(Hx.-Gx).$	$\therefore (\exists x)(Hx.-Gx).$

(«متفق عليه»).

أما بخصوص الصيغة الرمزية العامة للشكل الثاني، فإنها تتخذ الصورة الرمزية التالية:

(*) يترجم بعض الكتاب القضية الجزئية السابقة بالقضية «ليس بعض ج هي ب». بيد ان هذه الترجمة لا تعد دقيقة حيث إنه يسهل الخلط بينها وبين سلب القضية الجزئية التي تعتبر ـ منطقياً ـ متكافئة مع القضية الكلية السابقة.

أ هي ب

ج هي ب

∴ ج هي أ

ولهذا الشكل ضروب أربعة هي على التوالي:

Cesare - Camestres - Festino - Baroco

5 الضرب الأول: Cesare :

وصورته: لا أ هي ب (E)

كل ج هي ب (A)

∴ لا ج هي أ (E)

الصيغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
(x) (Fx→ -Gx). (∃x) Fx.	(x) (Fx→ -Gx).
(x) (Hx→Gx). (∃x) Hx.	(x) (Hx→Gx).
∴ (x) (Hx→ -Fx). (∃x) Hx.	∴ (x) (Hx→ -Fx).

(«متفق عليه»)

6 ـ الضرب الثاني: Camestres :

وصورته: كل أ هي ب (A)

لا ج هي ب (E)

∴ لا ج هي أ (E)

الصيغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
(x) (Fx→Gx). (∃x) Fx.	(x) (Fx→Gx).
(x) (Hx→ -Gx). (∃x) Hx.	(x) (Hx→ -Gx).
∴ (x) (Hx→ -Fx). (∃x) Hx.	∴ (x) (Hx→ -Fx).

(«متفق عليه»).

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(x)(Fx \rightarrow Gx).(\exists x)Fx.$	$(x)(Fx \rightarrow Gx).$
$(x)(Hx \rightarrow -Gx).(\exists x)Hx.$	$(x)(Hx \rightarrow -Gx).$
$(x)(Hx \rightarrow -Fx).(\exists x)Hx.$	$(x)(Hx \rightarrow -Fx).$

(متفق عليه).

7 الضرب الثالث: Festino:

وصورته:

لا أ هي ب (E)

بعض جـ هي ب (I)

بعض جـ ليست أ (O)

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(x)(Fx \rightarrow -Gx).(\exists x)Fx.$	$(x)(Fx \rightarrow -Gx).$
$(\exists x)(Hx.Gx).$	$(\exists x)(Hx.Gx).$
$(\exists x)(Hx.-Fx).$	$(\exists x)(Hx.-Fx).$

(متفق عليه).

7 الضرب الرابع: Baroco:

وصورته:

لا أ هي ب (A)

بعض جـ هي ب (O)

بعض جـ ليست أ (O)

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(x)\ (Fx \rightarrow -Gx).\ (\exists x)\ Fx.$	$(x)\ (Fx \rightarrow -Gx).$
$(\exists x)\ (Hx.\ _\ Gx).$	$(\exists x)\ (Hx.\ _\ Gx).$
$(\exists x)\ (Hx.\ _\ Fx).$	$(\exists x)\ (Hx.\ _\ Fx).$

(متفق عليه).

* * *

الشكل الثالث ـ الذي لا ينتج سوى القضايا الجزئية ـ يتخذ الصورة الرمزية العامة التالية:

ب هي جـ

ب هي أ

ج هي أ

ولهذا الشكل ستة ضروب هي على التوالي:

Darapti - Disamis - Datisi - Felapton - Bocardo - Ferison.

9 الضرب الأول: Darapti :

وصورته:

كل أ هي ب (A)

كل أ هي جـ (A)

بعض جـ هي ب (I)

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(x)\ (Fx \rightarrow -Gx).\ (\exists x)\ Fx.$	$(x)\ (Fx \rightarrow -Gx).$
$(x)\ (Fx \rightarrow -Hx).\ (\exists x)\ Hx.$	$(x)\ (Fx \rightarrow -Hx).$

$(\exists x)(Hx.Gx).$ $(\exists x)(Hx.Gx).$

(متفق عليه).

ليس هنـاك اتفـاق بين النهـج الأرسطي والنهج المعاصر حول سلامة هذا البرهان. ففي حين يعتبر «أرسطو» هذا الضرب منتجاً، يذهب أصحاب النسق المعاصر إلى تقرير عدم سلامته. الجدول التالي يوضح لماذا يستلزم هذا النسق الأخير عدم سلامة ذلك الضرب (فيما إذا عبر عنه بالصياغة المعاصرة)(*):

1- $(x)(Fx \rightarrow -Gx)$ نفترض صحة المقدمة الأولى

2- $(x)(Fx \rightarrow -Hx)$ نفترض صحة المقدمة الثانية

3- $(\exists x)(Hx.Gx)$ نفترض نقيض النتيجة

4- $(x)\ (Hx.Gx)$ من 3

5- $(Fa \rightarrow Ga)$ من 1

6- $(Fa \rightarrow Ga)$ من 2

7- $(Ha.Ga)$ من 4

8- Fa /\ Ga من 5

9- Ha /\ Ga Ha /\ Ga من 7

X x

10- Fa /\ Ha Fa /\ Ha

⋮ X ⋮ X

(*) هذا الضرب ـ فيما يقرر ماهر عبد القادر علي ـ هو الذي «قاد المناطقة الرياضيين الى القيام بمحاولة إعادة صياغة نظرية القياس الأرسطية». راجع كتابه «فلسفة العلوم»، الجزء الثالث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985 ، ص 145 .

يبين هذا الجدول ـ الذي يستعمل منهج الشجرة المعاصر ـ أن افتراض صحة مقدمتي الضرب الأول في الشكل الثالث وافتراض بطلان نتيجته لا يفضي إلى أي تناقض، الأمر الذي يبرهن على عدم سلامته. وبالطبع، فإن من شأن إهابة محتوى وجودي للقضيتين الكليتين اللتين يرد ذكرهما في مقدمتي هذا البضرب جعل هذا البرهان برهاناً سليماً. الجدول التالي ـ الذي يستعمل المنهج الطبيعي المعاصر ـ يوضح كيف أن الصياغة الأرسطية تفضي إلى برهان سليم:

1- $(x)(Fx \rightarrow -Gx).(\exists x)Fx$ (افتراض) Assumption

2- $(x)(Fx \rightarrow -Hx).(\exists x)Fx.$ (افتراض) Assumption

3- $(x)(Fx \rightarrow -Gx)$ (تبسيط) 1, Simplification

4- $(\exists x)Fx$ (تبسيط) 1, Simplification

5- $(x)(Fx \rightarrow Hx)$ (تبسيط) 2, Simplification

6- Fa (تعيين جزئي) 4, Existential Instantiation.

7- $(Fa \rightarrow Ga)$ (تعيين كلي) 3, Universal Instantiation

8- $(Fa \rightarrow Ha)$ (تعيين كلي) 5, Universal Instantiation

9- Ga (مورس بوننز) 6,7, MP.

10- Ha (مورس بوننز) 6,8, MP.

11- $(Ha.Ga)$ (وصل) 9,10, Conjunction

12- $(\exists x)(Hx.Gx)$ (تعميم جزئي) 11, Existential Generalization

10 الضرب الثاني: Disamis :

وصورته: بعض أ هي ب (I)

كل جـ هي ب (A)

بعض جـ هي ب (I)

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(\exists x)(Fx.\ Gx).$	$(\exists x)(Fx.\ Gx).$
$(x)(Fx \rightarrow Hx).\ (\exists x)\ Fx.$	$(x)(Fx \rightarrow Hx).$
$(\exists x)(Hx.\ Gx)$	$(\exists x)(Hx.\ Gx).$

(متفق عليه).

11 الضرب الثالث: Datisi :

وصورته: كل أ هي ب (A)

بعض أ هي جـ (I)

بعض جـ هي ب (I)

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(x)(Fx \rightarrow Gx).\ (\exists x)\ Fx.$	$(x)(Fx \rightarrow Gx)$
$(\exists x)(Fx.\ Hx).$	$(\exists x)(Fx.\ Hx).$
$(\exists x)(Hx.\ Gx).$	$(\exists x)(Hx.\ Gx)$

(متفق عليه)

12 الضرب الرابع: Felapton :

وصورته: لا أ هي ب (E)

كل أ هي جـ (A)

بعض جـ ليس ب (0)

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
$(x)(Fx \rightarrow -Gx).(\exists x)Fx.$	$(x)(Fx \rightarrow -Gx)$
$(x)(Fx \rightarrow Hx).(\exists x)Fx.$	$(x)(Fx \rightarrow Hx)$
$(\exists x)(Hx. - Gx).$	$(\exists x)(Hx. - Gx)$

وكما هو الشأن بالنسبة للضرب الأول من الشكل الثالث، ليس هناك اتفاق بين النهج الأرسطي والنهج المعاصر حول سلامة هذا الضرب. فهذا الضرب يصدر من المنظور المعاصر ـ ضرباً فاسداً لاحتمال صدق مقدمتيه وبطلان نتيجته.

الجدول التالي يوضح هذا الأمر.

نفترض صحة المقدمة الأولى $(x)(Fx \rightarrow -Gx)$

نفترض صحة المقدمة الثانية $(x)(Fx \rightarrow Hx)$

نفترض نقيض النتيجة $(\exists x)(Hx. - Gx)$

$(x) - (Hx. - Gx)$

$(Fa \rightarrow -Ga)$

$(Fa \rightarrow Ha)$

$(Ha. - Ga)$

-Fa -Ga

-Fa Ha -Fa Ha

-Ha --Ga -Ha --Ga -Ha --Ga

Ga X Ga X X

-Ha --Ga

x

وعلى نحو مشابه للضرب الأول من الشكل الثالث، فإن إهابة محتوى وجودي لمقدمتي الضرب الرابع يجعل البرهان سليماً:

1- $(x)(Fx \rightarrow -Gx).(\exists x)Fx$	Assp.
2- $(x)(Fx \rightarrow Hx).(\ \ x)Fx$	Assp.
3- $(x)(Fx \rightarrow -Gx)$	1, Sim.
4- $(\exists x)Fx$	1, Sim.
5- $(x)(Fx \rightarrow Hx)$	2, Sim.
6- Fa	4, Ex. Inst.
7- $(Fa \rightarrow -Ga)$	3, Un. Inst.
8- $(Fa \rightarrow Ha)$	5, Un. Inst.
9- Ga	6,7, MP.
10- Ha	6,8, MP.
11- $(Ha.\ _Ga)$	6,10, Con.
12- $(\exists x)(Hx.\ _Gx)$	11, Ex. Gen.

(13) الضرب الخامس: Bocardo :

وصورته: بعض أ ليس ب (0)

كل أ هي ج (A)

∴ بعض ج ليس ب (0)

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
(∃) (Fx. Gx)	(∃) (FX. Gx)
(X) (Fx↔-Hx). (∃x) Fx.	(X) (FX↔-Hx)
..(∃x) (Hx. Gx)	..(∃x) (Hx. Gx)

(«متفق عليه»)

14 الضرب السادس: Ferison :

وصورته: : لا أ هي ب (E)

بعض أ هي ج (I)

بعض ج ليست ب (0)

الصياغة الأرسطية	الصياغة المعاصرة
(X4 (Fx→-Gx). (∃x) Fx.	(X4 (Fx→-Gx)
(∃x) (Fx. Hx).	(∃x) (Fx. Hx)
..(∃x) (Hx. Gx)	..(∃x) (Hx. Gx).

(«متفق عليه»)

اما بخصوص الشكل الرابع والاخير ـ ذي الضروب الخمسة (Bramantip - Camenes - Dimaris - Fesapo - Fersison) الذي يفضل بعض المناطقة تسميته بالشكل «الجاليني» (Galenian Figure) ، فسوف نغفل الحديث عن تفاصيل صياغته الأرسطية والمعاصرة لعدة اعتبارات. أولها، أنه يشابه في كثير من جوانبه الشكل الثالث سالف الذكر، وثانيها ـ على حد قول «كينز» ـ هو أنه لم يظهر في كتابات المناطقة قبل بداية القرن الثامن عشر، ويتعلق ثالثها بكون فساد ضربيه الأول والرابع

(Bramantip & Fesapo) يرجع الى نفس سبب فساد الضربين الأول والرابع في الشكل الثالث اللذين سلف ذكرهما. يكفي هنا أن نلمح الى ان الضرب الأول يستنتج قضية جزئية موجبة من مقدمتين كليتين موجبتين (AA--I)، وان الضرب الرابع يستنبط قضية جزئية سابقة من مقدمتين كليتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة (EA--O).

بيد أنه لا يفوتنا ان نؤكد على أن فساد أي ضرب من ضروب النسق الأرسطي ـ كعدم قيام أية علاقة من علاقات مربعة الشهير ـ يرجع باستمرار إلى كونه يشتق قضية جزئية من مقدمتين كليتين، وان الخلاف بين الضروب الفاسدة يتعلق فحسب بنوع القضايا من حيث التكميم الجزئي او الكلي. وبالطبع فإن فساد بعض الضروب الأرسطية وعدم قيام بعض العلائق التي يزعم قيامها في مربعه لا ينشأ نتيجة لوجود أي خلل أو تناقض ذاتي في نسقه بل يرجع الى كونه يهب محتوى وجودياً للقضايا الكلية ذات الصيغ الشرطية. ولعل خير شاهد منطقي على صحة هذا القول هو كون الصياغة الرمزية المعاصرة لفكرة المحتوى الوجودي تفضي الى جعل الضروب الأرسطية الفاسدة ضروباً منتجة تضمن صحة مقدماتها مصداقية نتائجها ضماناً مطلقاً.

على ذلك، فإن هناك ما يدعونا لإبداء بعض التحفظات على ذلك القول. فنحن نفترض أن فكرة المحتوى الوجودي قد تم تعريفها تعريفاً دقيقاً، وأنه بمقدورنا أن نقرر باستمرار طبيعة المحتوى الوجودي الواجب اهابتها لأية قضية كلية شرطية. بيد أن الأمر ليس على هذه الشاكلة، لا سيما إذا تعلق بالقضايا الكلية المركبة(*) . اعتبر على سبيل المثال القضية القائلة بأنه يحق

(*) C. Hemple: «Studies in the logic of confirmation», in «Readings in the Philosophy of science,» B. Brody (ed.), Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., U.S.A. 1970, PP. 390-391

لكل طالب مسجل لم يسبق له الرسوب في مادة الفيزياء الاشتراك في امتحان مادة الكيمياء. ما هو المحتوى الوجودي الذي يتعين علينا اهابته لمثل هذه القضيــة؟ التعــريف القــائــل بأن محتــوى القضيــة الوجودي يقرر وجود ماصدقات تتعين فيها مقدمة القضية الكلية الشرطية لا يحسم الامر، فهناك سبــل متعــددة للتعبير عن مقدمات القضايا الكلية المركبة. القضية سالفة الذكر قابلة لأن يتم التعبير عنها بالصيغ المتكافئة التالية:

(X) (Px→[(Tx.Mx. Rxp)→Yxk]

(X) ((Px.Tx)→ ([Mx.- Rxp]→Yxk)).

(X) ([Px.Tx. Mx]→(- Rxp→Yxk))

(X) ([Px.Tx.Mx._Rxp]→Yxk)

وبالطبع، فإنه لكل صيغة من هذه الصيغ محتواها الوجودي المختلف عن سائر محتويات سائر الصيغ (هي على التوالي:

(∃x) Px.

(∃x) (Px.Tx)

(∃x) (PX.Tx.Mx)

(∃x) (Px.Tx.Mx._Rxp).).

وكما يقرر «كارل همبل»، فإن الخيار بين هذه المحتويات يظل اعتباطياً لعدم وجود ما يبرر رفض مالم نقم باختياره، باختصار، فإن الغموض يكتنف فكرة المحتوى الوجودي رغم أنها تبدو لأول وهلة معرفة تعريفاً دقيقاً. ولهذا الغموض مترتباته السلبية، فهو من جهة يفضي الى جعل النسق الأرسطي أقل كمالاً على المستوى المنطقي من النسق المعاصر، بمعنى أنه سوف تكون هناك

براهـين نعـرف بالنسق المعاصر أنها سليمة دون أن يكون بمقدور النسق الأرسطي البرهنة على سلامتها. ومن جهة اخرى، فإن النسق الأرسطي لا يعد ـ لغموض تلك الفكرة ـ نسبقاً محدداً، بل يعد قابلاً للتأويلات التي يقوم بها المرء في محاولته فهم مدلول القضايا الشرطية، ومتوقفاً على السبيل الذي يراه مناسباً لصياغة ذلك المدلول.

إنني ـ بذكر هذه التحفظات ـ أنحو نحو تقرير قصور النسق الأرسطي (بوصفه نسقاً بديلاً للأنساق المنطقية المعاصرة) على اعتبار أن ملاءمته رهن بطرح تعريف دقيق لمفهوم يبدو بطبيعته غامضاً. إنه ـ في غياب (او استحالة) طرح مثل هذا التعريف ـ لا يعدو أن يكون نسقاً تعوزه ـ باستثناء القيمة التاريخية التي يستحوذ عليها أي جهد ريادي ـ القيمة التي تكفل به حق ان يكون بديلاً يعتد به.

مفهوم البساطة:
حديث مفتعل عن مشكل مفتعل

مفهوم البساطة ـ على بساطته التي يبدو بها لأول وهلة ـ غاية في التعقيد، ولعل في عجز جلّ من عنى به عن تحليله تحليلاً بدهياً قابلاً لأن ينعقد الإجماع حوله شاهداً بيناً على ذلك. وبوصفه مفهوماً فلسفياً، يثير هذا المفهوم مشكلتين أساسيتين، تتعلق أولاهما بتحديد معيار حاسم بمقدوره تصنيف الفروض ـ كائنة ما كانت طبيعة السياقات التي تطرح فيها ـ الى فروض بسيطة وأخرى أقل بساطة (أو أكثر تعقيداً). أما ثاني تينك المشكلتين فتفترض ان الفرض الأبسط ـ في حال تكافؤ الأدلة ـ موضع تفضيل بالنسبة للفروض الأقل بساطة، وتتعلق بالاجابة عن السؤال الذي يستفسر عن مبرر وجوب أن يكون ذلك كذلك. وبالرغم من أن للإشكالية الأولى أسبقية منطقية على الاخيرة ـ على اعتبار ان إمكان تبرير وجوب تفضيل الأبسط رهن بمعرفة هويته ـ إلا أن هناك علاقة مستترة بينهما. ذلك أن جدوى البحث عن معيار حاسم للبساطة وقف على افتراض كون الأبسط أجدر بالقبول، الأمر الذي يعني أن ذلك البحث يعد ـ في غياب مثل هذا الافتراض ـ نوعاً من الترف الفكري الذي يعوزه المعنى قدر ما تعوزه القيمة.

يتعين علينا بداية ـ وقبل أن نشرع في تقويم تحليل «كارل بوبر» لمفهوم البساطة ـ تحديد جملة من المعايير التي نستطيع بالاحتكام اليها تعيين مسار

أكثـر السبـل ملاءمـة لحـل هاتين المشكلتين. وأول ما نوده تقريره في هذا الخصوص هو أن التصورات التي تطرح لتحليل هذا المفهوم ـ وإن لم تكن ملزمة على المستوى المنطقي بافتراض وجوب تفضيل الأبسط ـ مطالبة ـ في حال اغفالها لذلك الافتراض ـ بتفسير الشعور السائد بأن الامر على تلك الشاكلة. على ذلك، فإن كون المعيار المطروح يستلزم ـ بشكل او بآخر ـ وجوب تفضيل الأبسط يتطلب بدوره أن يكون المعيار نفسه أكثر بساطة من سائر المعايير التي ندري بها أو يدري بها صاحبه. بكلمات اخرى، فإنه ليس بوسع المرء أن يطرح معيـاراً غاية في التعقيد ـ إن كان معياره يفضي الى وجوب تفضيل الأبسط ـ دون أن يسحب البساط من تحت قدميه. وباختصار ليس شديداً، إذا استلزم المعيار المطروح وجوب تفضيل أبسط الفروض، تعين ان يكون أكثر المعايير المطروحة بساطة، وإذا اتسق وإمكان تفضيل ما هو أقل بسـاطة، تعين على صاحبه تفسير لماذا يبدو الحكم القائل بوجوب تفضيل الأبسط حكماً بدهياً (بتبيان كونه مضللاً بأحداس خاطئة) كما تعين عليه البحث عن مكمن أهمية معياره.

الأمر الثاني الذي نود تقريره هو أن مفهوم البساطة مفهوم نسبي (re-lative Concept). هذا يعني ـ من جملة ما يعني ـ ان خصيصة البساطة لا تطلق على أي فرض إلّا في سياق مقارنته بفرض آخر (أو فروض أُخر)؛ ليست هناك فروض بسيطة بذاتها، بل هناك فروض أكثر بساطة (أو أقل تعقيداً) من غيرها. ليس هناك حد أدنى للبساطة، وليس هناك حد أعلى للتعقيد، بل هناك نوع من التدرج اللامتناهي يتوجب أن يجد فيه الفرض الذي نعني بأمر بساطته موضعاً ملائماً بالنسبة لسائر ما نعني به من فروض. والواقع أن شأن مفهوم البساطة هنا هو شأن كل المفاهيم الغامضة (Vague con-

cepts) ؛ ليس هناك ـ على سبيل المثال ـ شاهد قوي بذاته، بل هناك شواهد أقوى من غيرها وأخر أو هي من سائر ما في حوزتنا من أدلة. وعلى النحو نفسه ـ بل وللسبب نفسه ـ ليست هناك سلوكيات عقلانية وسلوكيات لاعقلانية، بل هناك سلوكيات اكثر (أو أقل) عقلانية من سائر ما نعني به من سلوكيات.

ولأن السؤال المتعلق بأي الفروض يتوجب ـ لبساطتها ـ تفضيلها عما سواها لا يطرح ـ وليس له أن يطرح ـ إلا في سياق الخيار بين فروض تعنى بتفسير فئة بعينها من الظواهر، فإنه يتعين ألّا يكون بمقدور المعيار المطروح البت في أمر بساطة الفروض التي لا تمت لبعضها بعضاً بصلة كونها تروم استقراء تواترات فيما يلاحظ من ظواهر ذات مجال موحد (ما لم يكن ذلك المعيار متسقاً وإمكان تفضيل الفروض الأقل بساطة). وعلى وجه التخصيص، فإن السؤال الذي يستفسر عما إذا كانت نظرية النسبية أبسط من نظرية النشوء والارتقاء ـ إن طرح في سياق يفترض أن الابسط أجدر بالقبول ـ لا يستحوذ على أي معنى او قيمة، ولذا فإن لنا أن نتوقع عدم ملاءمة أي معيار قادر في ذلك السياق على الاجابة عنه. وعلى نحو مشابه، فإن السؤال المتعلق بأي الفروض يتعين ـ لبساطتها ـ تفضيلها عما سواها لا يطرح ـ ولا ينبغي ان يطرح ـ إلّا في سياق الخيار بين فروض تتكافأ ـ بشكل أو بآخر ـ قوة شواهدنا على صحتها، ولذا فإن لنا أن نتوقع عدم ملاءمة أي معيار قادر في غير ذلك السياق على الاجابة عنه. وباختصار ـ هذه المرة ـ شديد، فإن افتراض كون أبسط الفروض أفضلها لا يتسق وإمكان المقارنة بين فروض لا تعنى بالظواهر نفسها أو لا تمتلك القدر نفسه من الشواهد.

فضلاً عن ذلك كله، يتعين أن يكون تحليل مفهوم البساطة جامعاً لا يستثني ما يبدو على المستوى البدهي ما صدقا واضحاً لذلك المفهوم، ومانعاً

لا ينطوي على ما لا يبدو كذلك، على أن يمتلك ذلك التحليل ـ في حال استيفائه لهذا الشرط ـ حق تصنيف الحالات الغامضة بالطريقة التي يصنف بها سائر الحالات. فإن عجز عن ذلك ـ فاستلزم ماصدقية ما لا يبدو بدهياً ماصدقا لمفهوم البساطة أو استلزم لاماصدقية ما يبدو بدهياً ماصدقا واضحاً له ـ توجب عليه طرح ما يفسر مثل هذا التناقض مع أحكام البداهة. لاحظ هنا أن ما يناط بتحليل مفهوم البساطة لا يقتصر فحسب على تصنيف الفروض إلى ما هو أقل وما هو اكثر بساطة بل يتعدى ذلك إلى طرح تفسير يبرر مثل هذا التصنيف، وتلك مهمة تكون أصعب ما تكون حين يكون المراد تفسيره هو اختصاص الفرض بخصيصة لا يبدو على المستوى البدهي أنه يختص بها أصلاً. هذا بالضبط ما يعطي لتحليلات مفهوم البساطة المتسقة مع أحكام البداهة تلك الصبغة المعيارية التي تكفل لها حق تصنيف الحالات الغامضة بالطريقة التي تصنف بها سائر الحالات.

لاحظ ايضا ان إمكان قيام معيار للبساطة يفترض أنها شأن موضوعي قابل لأن ينعقد الاجماع عليه. وعلى وجه التخصيص، فإن الاضطلاع بمهمة تحليل هذا المفهوم على نحو يتسق وما سبق ذكره من معايير شكلية يتضمن إنكاراً صريحاً للفكرة القائلة بأن البساطة «في عين الرائي»، وان ما يعدّ في عين المرء غاية في البساطة قابل لأن يكون في عيون أقرانه غاية في التعقيد. وبالطبع، فإن للمرء أن يذهب إلى أن البساطة لا تعدو أن تكون علاقة ذاتية بين الفرض وبين قدرات مختبره على الاستيعاب، بيد أنه ليس له ـ إن ذهب هذا المذهب ـ ان يروم طرح معيار حاسم لها أو أن يقرر وجوب أن يكون الأبسط أجدر بالقبول.

تعد قابلية الفرض للدحض ـ في تصور «كارل بوبر» ـ معياراً حاسماً

لعلميتـه. هكذا يعتبر الماركسية والفرودية ـ لقدرة أصحابها المستمرة على جعلها مستقة مع كل ما يمكن ملاحظته من ظواهر ـ نظريات ميتافيزيقية لا تمت للعلم بأدنى صلة. فلكي يكون الفرض ـ في منظوره ـ جديراً بالنقاش يتعـين على صاحبه تحديد الشروط التي تكفل ـ في حال توافرها ـ بطلانه. التصور الذي يطرحه «بوبر» لمفهوم البساطة يتسق تماماً وهذا المنظور، فهو يقرر أن الفرض (س) يعد أبسط من الفرض (ص) إذا كان محتوى (س) الامبيريقي أعظم من محتوى (ص). ولأن هناك ـ منطقياً ـ علاقة طردية بين قدر محتوى الفرض الامبيريقي وقابليته للدحض، فإن هناك ما يبرر وجوب تفضيل الأبسط في حال تكافؤ الأدلة. باختصار، فإن الأبسط ـ في تلك الحال ـ هو الأجدر بالقبول لأنه الأكثر قابلية للدحض. هكذا نجد ـ على سبيل المثال ـ أن الفرض القائل بان مدار الافلاك دائري الشكل أبسط من الفرض القائل بأنه اهليلج (قطع ناقص) على اعتبار ان الفرض الأول قابل للدحض بتحديد أربعة مواضع لا تقع على دائرة (يمكن دائماً لثلاثة مواضع وصلها بدائرة)، في حين أن تفنيد الفرض الثاني يتطلب على الأقل تحديد ستة مواضع (يمكن دائماً لخمسة مواضع وصلها باهليلج)(*)

من البين ان بساطة الفرض لا تتعلق ببنيته المنطقية ولا تتعلق بالطريقة التي تتم بهـا صياغته بل تتعلق بالمحتوى الذي يقرره. القضايا المتكافئة منطقياً تعتبر ـ لهذا السبب ـ على قدر متكافىء من البساطة رغم أن استيعاب قضية ما قد يكون أيسر من استيعاب ما يتكافأ معها. هنا نجد أنه بمقدور التصور الذي يطرحه «بوبر» تفسير هذا الحكم البدهي. إن القضايا المتلازمة

(*)C. Hempel: «Philosophy of Science», Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., U.S.A., 1966, pp. 44-45

منطقياً تستحوذ على القدر نفسه من البساطة لأنها على درجة متكافئة من حيث قابليتها للدحض. وعلى النحو نفسه، فإن القضية الكلية ذات الصيغة الشرطية تعد باستمرار أبسط من القضية الجزئية، والسبب في ذلك يرجع إلى أن حالة مخالفة واحدة للقضية الكلية يكفي لدحضها، في حين أن أي عدد متناه من الحالات المخالفة يعجز عن دحض القضايا الجزئية. إن قاعدة واحدة لا استثناء لها تدحض الفرض القائل بأنه لكل قاعدة استثناء، بيد أن أي عدد متناه من القواعد التي ليست لها اية حالات استثنائية لا يكفل دحض الفرض القائل بوجود قواعد ذات استثناءات. ولكن، أحقاً ان القضايا الكلية تعد باستمرار أبسط من القضايا الجزئية؟ ليس بوسعنا الآن الاجابة عن مثل هذا السؤال، لا سيما وأن حالة القضايا الكلية ـ في سياق مقارنتها بالجزئية ـ تعتبر حالة غامضة لا تتفق أحداسنا في شأن بساطتها. وكما أسلفت، فإن وضع مثل هذه الحالات الغامضة تحدده تلك المعايير التي لا تجد أدنى صعوبة في تصنيف الحالات الواضحة.

ماذا عن القضايا التحليلية (او التحصيلات الحاصلة) التي لا تقرر محاميلها إلا ما قد سبق تقريره في مواضيعها؟ ألا تبدو ـ على المستوى البدهي ـ كأبسط ما يمكن أن تكون القضايا؟ أليست القضية «كل العزاب غير متزوجين» ـ على سبيل المثال ـ قضية غاية في البساطة؟ وإن لم تكن ـ بدهياً ـ غاية في البساطة، أليست هناك على الأقل قضايا أقل بساطة منها؟ على ذلك، وهذا هو أحد أوجه قصور التصور الذي يطرحه «كارل بوبر»، فإن القول بأن الأبسط هو دائماً الأكثر قابلية للدحض يستلزم ان القضايا التحليلية ـ كائنة ما كانت بنيتها المنطقية ـ غاية في التعقيد، فمثل هذه القضايا ـ بالتعريف ـ

غير قابلة للدحض. إن وضــع التحصيــلات الحاصلة البين يؤكد بالضبط نقيض ما يود «بوبر» البرهنة عليه، فالعلاقة بين قدر محتوى الفرض وبساطته لا تبدو طردية بل عكسية. وعلى وجه الخصوص، فإن القضايا التحليلية تعبر عن أبسط ما يمكن ان تكون عليه صيغ الفروض لأنها تخلو تماماً من أدنى محتوى وتتسق مع كل ما يمكن ملاحظته من ظواهر.

لاحظ أن كون الفرض (س) يستلزم منطقياً (ولا يتكافأ مع) الفرض (ص) يعني ان محتوى (س) أعظم من محتوى (ص)، ومن ثم فإن «بوبر» ملزم بتقرير ان القضايا المستلزمة تعد دائماً أبسط من القضايا المستلزمة (ما لم تكن متكافئة). إن هذا التقرير ـ الذي يذهب اليه «بوبر» صراحة في كتابه «منطق الكشف العلمي» ـ لا يستلزم فحسب ان القضايا التحليلية غاية في التعقيد ـ على اعتبــار أنه بمقدور أية قضية (حتى وإن كانت متناقضة) استلزام اي قضيــة تحليلية ـ بل ويستلزم ايضا ان القضية الوصلية تعد باستمرار أكثر بساطة من كل جزء من اجزائها. فالقضية الوصلية (س و ص) على سبيـل المثال تستحوذ على محتوى أعظم من ذلك الذي تستحوذ عليه (س)، فضلاً عن أن هناك بديلين يمكن بهما دحض القضية الوصلية (هما بديل بطلان (س) وبديل بطلان (ص)) في حين أن هناك بديلاً واحداً لدحض (س) (ألا وهو بديل بطلانها)، الأمر الذي يعني ان القضية الوصلية اكثر قابلية للدحض ـ ومن ثم أبسط ـ من القضية التي تقرر فحسب أحد اجزاء الوصل. هذه حالة واضحة أخرى يعجز معيار «بوبر» عن تصنيفها تصنيفاً ملائماً، فعلى المستوى البدهي تبدو القضية (س) أبسط بكثير من القضية الوصلية (س و ص). مرة اخرى، نجد أن وضع القضايا الوصلية البين ـ في

حال مقارنته بوضع القضايا التي تقرر فحسب أحد أجزاء الوصل ـ يؤكد تماماً عكس ما يود «بوبر» البرهنة عليه، فأجزاء الوصل تبدو أكثر بساطة من الوصل لأن محتواها أقل(*).

لاحظ ايضاً أنه بمقدور البديل الذي يقرر ان (س) ابسط من (ص) إذا كان محتوى (ص) أعظم من محتوى (س) أن يفسر الظاهرة السيكولوجية المتعلقة بقدرة البشر على استيعاب الأبسط وبما يواجهونه من صعوبات في فهم الأقل بساطة. إذا كان محتوى (ص) أعظم من محتوى (س)، فإن لنا ان نتوقع ان يكون فهم (ص) أعسر على البشر من فهم (س)، الأمر الذي يعدّ شاهداً بيناً على بساطة (س) في حال مقارنتها مع (ص). البديل الذي يطرحه «بوبر» ـ والقائل بأن للبساطة علاقة طردية مع قدر محتوى الفرض المراد البت في أمـر بساطته ـ غير قادر على تفسير تلك الظاهرة. إذا كان الأعظم محتـوى أبسـط من الأقـل محتـوى، فلماذا يعسر على البشر فهم الأعظم محتوى؟ وأي سند يمكن باللجوء إليه تبرير وسم الأعسر على الفهم بالأبسط؟

إنني ـ بطرح هذه الشواهد على ملاءمة البديل الذي ينكره «بوبر» ـ لا أروم تبيـان كيف أن للبساطة علاقة عكسية مع قدر محتوى الفروض، بل أحـاول توضيـح أوجه قصور تحليل «بوبر» بأن ألعب دور من يدافع عن نقيضه. وبالطبع، فإن هناك أوجه قصور ـ تكاد تكون مماثلة ـ تعتري البديل الذي ينكره «بوبر»، أذكر منها ـ على سبيل المثال ـ أنه يفضي إلى حكم غير بدهي مفاده ان القضية الشرطية(إذا س فإن ص)أبسط من القضية الوصلية

(*) بوبر يواجه صعوبة مماثل في سياق الحديث عن القضايا الفصلية، فتصوره يفضي الى حكم غير بدهي مفاده أن (س) على نفس القدر من البساطة الذي تستحوذ عليه (س أو ص) على اعتبار ان هناك بديلاً واحداً لدحض كل منهما.

(س و ص)، على اعتبار ان الاخيرة تستلزم الأولى، وعلى اعتبار ان ذلك يعني أنها أعظم محتوى. بيد أنني بالتأكيد على تقابلية هذين التصورين أنتهج نهج من يريد البرهنة على أن وضع تصور «بوبر» ليس أفضل حالاً من وضع التصور الذي ينكره. ولأن هذا التصور الأخير على درجة متكافئة من البساطة - إن لم يكن بالفعل أبسط من تصور«بوبر» -ولأن «بوبر» يقرر صراحة وجوب تفضيل الأبسط، فإنه - وإن لم يسحب البساط تماماً من تحت قدميه - قد أوشك أن يفعل.

والواقع ان «بوبر» بحكم كونه ينظر من منظور خاص للعلم يبجل النظريات التي «تغامر برقبتها»، وبحكم كونه يفترض مسبقاً ان الأبسط اجدر بالقبول - ملزم بأن يطرح تصوراً للبساطة يطابق بين الأبسط والأعظم محتوى. بكلمات أخرى، فإن «بوبر» ليس في حل من أمره حين اضطلع بمهمة تحليل هذا المفهوم، ولعل هذا ما يفسر ذلك النوع من التعسف الذي تسهل ملاحظته في الطريقة التي ينتهجها في تحليل سائر المفاهيم المتعلقة بما يثيره النشاط العلمي من اشكاليات. وبالطبع فإن هذا هو قدر التصورات ذات مركز العود الموحد؛ فهي ترجع المتكثر نظير ثمن باهظ ألا وهو التعسف المستمر.

فضلاً عن كل ذلك، فإن «بوبر» - فيما أعلم - لا يشير صراحة الى ضرورة ألا يطرح السؤال المتعلق بأي الفروض يتعين - لبساطتها - تفضيلها إلا في سياق الخيار بين فروض تعني بتفسير ذات الفئة من الظواهر. هكذا نجد أنه يعرف مفهوم البساطة باللجوء الى فكرة قدر المحتوى مؤكداً على ان الاستلزام -بمعناه الاستدلالي الدقيق - معيار ملائم لتحديد قدر محتوى

الفروض، ومغفلاً بذلك إمكان ان تستلزم قضية ما قضية اخرى دون ان تمت لها بصلة من حيث المحتوى، الأمر الذي يكفل إمكان ان يكون فرض ما أبسط من فروض لا تعنى بتفسير ذات الفئة من الظواهر. وعلى وجه الخصوص، فإنه بمقدور اية قضية تقريرية ـ كائناً ما كان نمط الظواهر التي تعنى باستقراء تواترات فيها ـ ان تستلزم اية قضية تحليلية، بيد أن ذلك لا يعني بأي حال ان تلك القضية التقريرية أعظم محتوى من القضايا التحليلية، كما لا يعني كونها أبسط منها.

يبقى سؤال أخير: ما الذي يدعونا لتقرير كون الأبسط ـ في حال تكافؤ الأدلة ـ أجدر بالقبول؟ لقد عبر الكثير من العلماء ـ فيما يقرر «كارل همبل» ـ عن اقتناعهم بأن نواميس الكون بسيطة بطبعها، وبالطبع فإننا إن عرفنا ذلك توجب علينا تفضيل أبسط الفروض على اعتبار أنه سيكون الأكثر احتمالاً. ولكن، من أين للبشر معرفة مثل هذا الأمر؟ إن معرفة أن قوانين الطبيعة بسيطة بطبعها تستلزم معرفة هوية تلك القوانين، وتلك المعرفة ـ على افتراض امكانها ـ تستلزم بدورها لا جدوى التساؤل عن هوية أبسط الفروض. من جهة اخرى، فإنه ليس بوسع المرء تبرير تقرير بساطة نواميس الكون بشاهد كون الأبسط أجدر بالقبول دون أن يصادر صراحة على المطلوب. في مقابل ذلك، فإن هناك طائفة اخرى من العلماء والفلاسفة تبرر وجوب تفضيل الأبسط على اعتبار ان العلم ينشد طرح نظريات وصفية مقترة للعالم، بيد أن هذا المذهب لا يحل اشكالية تبرير وجوب تفضيل الأبسط بل يؤجلها، فالسؤال «لماذا يتوجب على العلم نشدان فروض مقترة؟» لم يجب عنه بعد. وعلى نحو مماثل، فإن وجهة النظر التي تقرر أن الأبسط أفضل من الأقل بساطة لأنه أسهل للتناول والتطبيق يفشل في طرح مبرر مقنع لتفضيل

الأبســط على اعتبار انه يخلط بين المقاصد النفعية (البرجماتية) والمقاصد النظرية. فضلاً عن ذلك، فإن كون الفرض أعسر على الفهم والاستعمال ليس حجة منطقية يعتد بها لدحضه لا سيما وأن عسر الفهم شأن نسبي يتوقف ـ من جملة ما يتوقف ـ على قدرات البشر على الاستيعاب.

ولكن، لنا أن نتساءل ـ في ضوء ما سلف ذكره ـ أي ضرر يترتب على وسم الخيار بين الفروض (في حال تكافؤ الأدلة) بسمة الاعتباطية؟ بكلمات اخرى، لماذا لا يكون الخيار بين الفروض (في تلك الحال) كالخيار بين السبل التي لا ندري سلفاً أيها يفضي بنا إلى ما نروم الوصول اليه؟ وعلى وجه الخصـوص، لماذا لا تكـون اشكالية البساطة ـ بشقيها ـ مشكلة فلسفية مفتعلة قابلة لأن يتم الخلاص منها نهائياً بمجرد تقرير خلو أمر البت فيها من أدنى متـرتبـات حاسمـة؟ وللقـارىء ـ بعد هذه التساؤلات المحبطة ـ ان يتســاءل، إذا كان الأمر على هذه الشاكلة، فما جدوى الحديث عن مفهوم البساطة؟ وله أقول، إن الأمر ما كان ليبدو على تلك الشاكلة قبل الخوض في الجدل القائم حوله على النحو الذي سبق طرحه، وله عليّ ان أذكره بأن من يروم البرهنة على افتعال أية اشكالية ملزم بافتعال الحديث عنها!

على ذلك، فإن إمكان الخلاص من اشكالية البساطة ـ عبر التأكيد على اعتباطية الخيار بين الفروض في حال تكافؤ الأدلة ـ وقف على إمكان تفسير الشعور السائد الذي يقرر وجوب تفضيل أبسطها. لماذا تستكين نفوس البشر للأبسط وتعزف عما هو أعسر على الفهم؟ ألأن احتمال صدق الأبسط يفوق احتمــال صدق الأقل بساطة؟ كلا، فنحن من جهة نفترض في هذا السياق تكافؤ الأدلة ـ الأمر الذي يستلزم تساوي ذينك الاحتمالين ـ ونجهل من جهة اخرى ان نواميس الكون بسيطة بطبعها. إن السبب هنا لا يعدو أن يكون

متعلقاً بكون الأبسط أسهل على الفهم وأسهل للاختبار والتحقق وأيسر للاستعمال في سياقات التعليل والتنبؤ والتطبيق. بيد أن هذا ـ كما أسلفنا ـ ليس مدعاة لرفض الأقل بساطة، ومن يذهب غير هذا المذهب إنما يخلط بين مقاصد العلم النظرية الصرفة ومقاصد البشر العملية. إن كون الأبسط يوفر على البشر الجهد والوقت يعني عقلانية سلوك من يروم توفير جهده ووقته حين يقبل الأبسط ويرفض الأقل بساطة. ولكن أي مبرر في حوزتنا نستطيع باللجوء اليه تقرير أن العلم يروم مثل هذه الغايات؟ للمرء أن يرفض فرضاً ما لأنه لا يتسق وما يلاحظ من وقائع او لاستحالة التحقق من مصداقيته أو لأن الدقة تعوزه، بيد أنه ليس له أن يرفضه لمجرد أنه أعسر على الفهم أو أن هناك ما هو أيسر منه للتناول والتطبيق.

التبرير النفعي لعقلانية النقلة الاستقرائية

يعـد وجوب الاستناد على خبرات الماضي ـ بوصفها مرشداً لخبرات المستقبل ـ قدر ما يعد وجوب انتهاج نهج تنبوئي بعينه، أمراً مسلماً به من قبـل جل الفلاسفة. بيد أن نمط الوجوب المسلم به هنا ـ لا سيما من قبل الفلاسفة اللاأدريين ـ لا يمت لفكرة العقلانية بأدنى صلة، بل يتعلق بتقرير حقيقة سيكولوجية مفادها ان البشر مرغمون ـ بحكم سلطان العادة الذي يحتكم طرائق تفكيرهم ـ على القيام بسلوكياتهم على نحو يفترض ـ بشكل أو بآخر ـ أن ما سوف يكون سيكون على شاكلة ما قد كان. ذلك ان الفيلسوف اللاأدري يعتقد أن بوسعه التسليم بالأمرين سالفي الذكر دون أن تعوزه القـدرة على إثارة شكوكه الابستمولوجية. إن البشر مطالبون بتبرير النهج التنبـوئي الذي يقـومـون باختياره (من ذلك العدد اللامتناهي من المناهج الممكنة على المستوى المنطقي) وهذا بالضبط ما يشكك اللاأدري في امكان انجازه. هذا العجز البشري راجع بدوره الى أن أي تبرير مقنع لمثل ذلك النهج لا يخرج من حيث بنيته المنطقية عن أن يكون قابلاً لأن يعبر عنه إما ببرهان استـدلالي سليم (deductively valid argument) تضمن صـحة مقدماته صـحة نتيجته ضمانا مطلقاً، أو ببرهان استقرائي قوي (inductively strong argument) من شأن صحـة مقـدمـاته جعل أمر صـحة نتيجته أمراً جد محتمل. ولكن ـ فيما يضيف «وسلي سامون»:

«يستحيـل منطقياً أن نبرهن استدلالياً على وجوب صـحة نتيجة اي

برهان لاستدلالي حتى في حال صدق مقدماته، فقدر محتوى النتيجة أعظم من قدر محتوى المقدمات، ومن ثم فإنه ليس هناك مبرر قبلي نستطيع باللجوء اليه إنكار إمكان صدق تلك المقدمات وبطلان نتيجتها.. في مقابل ذلك، فإن أي محاولة استقرائية للبرهنة على وجوب أن تكون نتيجة البرهين اللااستدلالية صادقة في حال صدق مقدماتها مقدر لها ان تخفق؛ فهي إن لم تصادر على المطلوب أفضت إلى متراجعة لامتناهية» [1]

مشكلة الاستقراء ذائعة الصيت ـ التي عبر عنها أول من عبر عنها بشكل متكامل «ديفيد هيوم» ـ تتلخص فيما يلي: القاعدة التي تحتكم النقلة في البراهين اللااستدلالية من المقدمات الى النتيجة إما أن تكون قاعدة استدلالية أو قاعدة لاستدلالية. تطبيق القاعدة الأولى غير مشروع على اعتبار ان النقلة المعنية ـ كما افترضنا ليست استدلالية، كما يعد تطبيق القاعدة الثانية غير مشروع ما لم يكن لدينا مبرر مسبق يبرهن على مشروعيتها، وهذا ما يشكك «هيوم» في إمكان الحصول عليه. وبالطبع، فإنه بمقدورنا إضافة مقدمة صريحة الى ذلك البرهان تقرر أن الطبيعة متواترة وأن ما سوف يكون سيكون على شاكلة ما قد كا ن، فمن شأن مثل هذه المقدمة ان تجعله برهاناً استدلالياً مشروعاً. بيد ان «هيوم» قد توقع هذا السبيل للخلاص من مشكلته، ولذا نراه يضيف ان هذه المقدمة في حاجة إلى مبرر مقنع يلزمنا الاعتقاد في مصداقيتها، وهو مبرر غير قابل ـ بطبيعته ـ لأن يعبر عنه ببرهان استدلالي على اعتبار ان المعلومات التي يمكن لصاحبه الاستناد

---

(1) W. Salmon: « Iunductive Inference», in «Readings in the Philosophy of Science», B.Brody (ed.), Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., U.S.A., 1970, p. 601

عليها في مقدماته تتعلق فحسب بخبراتنا الماضية، ولذا فإنه ليس بمقدوره ان يفضي إلى نتيجة تقرر وجوب تواتر الطبيعة في المستقبل. فضلاً عن ذلك، فإن البراهين الاستقرائية لا تعتبر في هذا السياق ملائمة، على اعتبار أن المبرر الوحيد الذي يدعونا للثقة فيها يتلخص في مبدأ تواتر الطبيعة موضع شكوك «هيوم».

هكذا يعد مفهوم «هيوم» للتبرير العقلاني (rational justification) مقدمة حاسمة في إشكالية الاستقراء، وهي مقدمة يمكن التعبير عنها على النحو التالي:

(هـ) تعد القاعدة الاستنباطية مشروعة (أي مبررة عقلانياً) إذا (وفقط إذا) كانت نتيجة لبرهان استدلالي صحيح (أي سليم ذي مقدمات ندري بصدقها) أو نتيجة لبرهان استقرائي قوي (ندري بصحة مقدماته) شريطة ألاّ يصادر أي منهما على ما نود البرهنة عليه.

إن كون هذا المفهوم مقدمة حاسمة في تلك الاشكالية يبين سبلاً لحلها أو للخلاص منها نهائياً. هكذا يتسنى لنا اعتبار الحلول التي يطرحها «ستراوسن» و «بلاك» و «بوبر» و «فايجل» و «رايكنباخ» وغيرهم من فلاسفة العلم محاولات للاستعاضة عن مفهوم «هيوم» للتبرير العقلاني بمفاهيم يذهب اصحابها الى كونها اكثر ملاءمة من ذلك المفهوم.

وقبل أن نشرع في تبيان وتحديد أوجه قصور النهج النفعي للخلاص من اشكالية الاستقراء، يجدر بنا أن نلمح إلى اسهامات «نيلسون قودمان» في سمت مشروع تعميق تلك الاشكالية توطئة لتوضيح علاقة «لغزه الجديد»[2]

---

(2) N. Goodman: «The new riddle of induction», in «Readings in the Philosophy of Science», B.Brody (ed.), Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., U.S.A. 1970, pp. 512-516

بلغز «هيوم القديم». لقد أوضح «قودمان» أن مبدأ تواتر الطبيعة ـ كما تمت صياغته سلفاً ـ غير قابل للتحديد الدقيق دون تقرير بعض التحفظات. ليس بمقدور العلماء افتراض احتمال قيام كل ما يستقرؤون من تواترات، «فالتواترات تكون حيثما يجدها المرء، وبوسع المرء أن يجدها أينما بحث عنها» [3]. التواترات شبه القانونية (Law-like regularities) هي وحدها القابلة للافتراض والتدليل والاختبار والتعليل. إن مبدأ تواتر الطبيعة يحدثنا أن الطبيعة متواترة، لكنه لا يحدثنا في أي جانب من جوانب الطبيعة يحدث التواتر. وكما يضيف «قودمان»، فإنه «لا يجدي أن نقرر أن التنبؤ المشروع هو ما ينبي على تواترات سالفة دون أن نمتلك القدرة على تحديد اي تواترات نعني» [4]. وبتأكيده على قصور التحليلات المطروحة لمفهوم القضايا شبه القانونية ـ التي يُفترض قدرتها على تبيان أية فئة مما نلاحظ من تواترات يجدر أن يعني العلماء بها ـ تسنى له تقرير أن حل اشكالية «هيوم» لا يحسم أمر عقلانية النقلة الاستقرائية حسماً نهائياً:

«ذلك أنه إذا استطعنا في أحسن الأحوال البرهنة على وجود تواترات فيما نقوم بدراسته من ظواهر ـ وهذا ما أنكر «هيوم» إمكان تحقيقه كما أكد على أن عقلانية النشاط العلمي رهن بوجوده ـ فإننا سنواجه مشكلة اختيار تواترات بعينها، وخاصة أن جملة التواترات التي يمكن استقراؤها تعتبر لامتناهية في العدد فضلاً عن كونها تفضي الى تنبؤات متقابلة» [5].

---

(3) N. Goodman: «Fact, Fiction, and Forecast», Harvard University Pres,, Cambridge, Mass., U.S.A., 1955, p. 82

(4) Ibid.

(5) نجيب الحصادي: «تقريظ العلم»، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، الجماهيرية 1990 ، ص. 70-71

يميز «هلبرت فايجل» ـ في إطار محاولته لحل اشكالية الاستقراء بين نمطين من التبرير: التبرير المنطقي والتبرير البراجماتي [5]. تعد القاعدة (أو القضية أو المبدأ) مبررة منطقياً إذا (وفقط إذا) أمكن اشتقاقها من قاعدة (أو قضية أو مبدأ) أكثر أساسية منها. فعلى سبيل المثال، يمكن تبرير قاعدة «مودس بوننز» (MP) تبريراً منطقياً في نسق المنهج الطبيعي بالبرهنة على إمكان استنباطها من قواعد «مودس تولنز» (MT) والوصل (Conjunction) والاثبات غير المباشر (Indirect proof) على النحو التالي:

1 - (A→B)	(assm.)	(افتراض)
2 - A	(assm.)	(افتراض)
3 - → –B	(assm.)	(افتراض)
4 - │ –A	1,3,(MT)	(مودس تولنز)
5 - │(A.–A)	2,4,(Con.)	(الوصل)
6 - B	3-5 (IP)	(الاثبات غير المباشر)

في مقابل ذلك، يمكن تبرير أي قاعدة (أو قضية او مبدأ) تبريراً براجماتياً بالبرهنة على أن تلك القاعدة تحقق المهمة المنوطة بها. فعلى سبيل المثال، إذا تبين ان قاعدة «مودس بوننز» تحقق هدف الحفاظ على مصداقية القضايا ـ بمعنى ان صدق مقدمات البراهين التي تطبق تلك القاعدة يضمن باستمرار صدق نتائجها ـ فإنها تعتبر مبررة على المستوى البراجماتي.

بهذا التمييز يعتقد أنصار الحل النفعي لإشكالية «هيوم» أنه بمقدورهم طرح تبرير ملائم للنقلة الاستقرائية. ذلك أنه بالامكان التعبير عن

(5) ورد هذا التمييز في مقال «الاستنباط الاستقرائي» لكاتبه «وسلي سامون» (نقلاً عن:
(H.Feigl: «De Principiis Non disputawnd»?

هذا التمييز بصياغة تعرّف فكرة التبرير العقلاني صياغة يستعاض بها عن (هـ):

(ف) تعد القاعدة الاستنباطية مشروعة (أي مبررة عقلانياً) إذا (وفقط إذا) كانت مبررة منطقياً أو براجماتياً.

وبالطبع، فإن هذا التمييز ـ إن شاء له صاحبه ألا يكون مجرد اشتراط اصطلاحي ـ يحتاج الى ما يبرره. «فايجل» يطرح البرهان التالي للدفاع عن تمييزه وعن تعريفه لفكرة التبرير العقلاني:

1 ـ كل التبريرات المنطقية التي طرحت لحل اشكالية «هيوم» تتضمن ـ بشكل صريح او مستتر ـ مصادرة على المطلوب (بمعنى أنها تفترض مصداقية ما تود البرهنة عليه).

2 ـ لذا، إذا كان بالامكان حل تلك الاشكالية فإنه يتوجب أن يتخذ ذلك التبرير شكلاً براجماتياً، على اعتبار ان موضع اهتمامنا هنا هو اختيار وسيلة ملائمة لتحقيق هدف بعينه.

لديّ اعتراضان على هذا البرهان، يتعلق أولهما بكونه يهدف ـ فيما يبدو ـ إلى تبرير التبرير النفعي تبريراً نفعياً. فالهدف المرام تحقيقه هنا هو حل اشكالية «هيوم»، والمهمة المنوطة ببرهان «فايجل» هو تبيان كيف أن فهم تلك الاشكالية على اعتبار انها اشكالية تبرير الاستقراء تبريراً نفعياً هو أنجع السبل لإنجاز تلك المهمة. قد لا يكون هناك خلل منطقي في هذا النمط الغريب من المصادرة على المطلوب، بيد أن «فايجل» يغفل ـ فيما أعلم ـ أمر الخلاص من هذا الدور المنطقي الظاهر. فضلاً عن ذلك، فإن الشكوك قد تساور المرء حول تأكيد «فايجل» على أن التبرير البراجماتي هو البديل الوحيد للتبرير المنطقي. مرة اخرى، يقرر «فايجل» أمراً حاسماً دون أن يعني بالحجاج عنه.

الاعتراض الثاني يتعلق بقوله «إن التبرير البراجماتي يتطلب اتفاقاً مسبقاً بخصوص ضرورة تحقيق الغاية التي نعني بتبريرها من جهة وبخصوص النهج الذي يمكن بانتهاجه تقرير ملاءمة الوسائل لتحقيق تلك الغاية من جهة اخرى». غير أن هناك حالات يستحيل فيها الاتفاق على هذا الشأن الاخير. ولترى ذلك، افترض أن هناك عالمين من علماء المنطق يحاول كل منهما الدفاع عن نسقه وتبيان كيف أنه أكثر ملاءمة من نسق قرينه في تحقيق الغاية المتفق عليها سلفاً، وافترض ايضاً ان كل نسق من هذين النسقين يتكون فحسب من قاعدة استنباطية واحدة. في مثل هذا الحال يستحيل على كل منهما طرح تبرير براجماتي لقاعدته، فمثل هذا التبرير ملزم بأن يعبر عنه في شكل برهان، وهذا البرهان يحتاج بدوره الى قاعدة استنباطية تجيزه. وبالطبع فإن هذه القاعدة إما أن تكون ذات القاعدة موضع الجدل (وفي هذا مصادرة صريحة على المطلوب) أو تكون مخالفة لها (الأمر الذي يفضي الى متراجعة لامتناهية لاحتياجها الى ما يبررها). إن هذا القصور الذي يعتري طرح «فايجل» يوضح كيف أن اشكالية الاستدلال ذات اسبقية منطقية على اشكالية الاستقراء، وهذا أمر يغفله كل من عنى بهذه الاشكالية الاخيرة (باستثناء «سوزان هاك» في مقالها الشهير عن «تبرير الاستدلال») [6]، قد يقول قائل ان «فايجل» لا يريد تقرير ان التبرير البراجماتي ممكن باستمرار وأنه يحتاج فحسب الى تأكيد القضية الشرطية القائلة بأن التبرير البراجماتي هو التبرير الوحيد الممكن في حال إمكان التبرير. بيد أن هذا القول يغفل كون براهين التبرير البراجماتي ـ كغيرها من

(6) S. Haack: «The Justification of Deduction», Mind, No. 337, January 1976, pp. 112-119

البراهين ـ تحتاج إلى قواعد تشرع نقلاتها الاستنباطية وأن تلك القواعد ـ بدورها ـ في حاجة الى تبرير.

السبيل النفعي لحل اشكالية الاستقراء يفترض ان البشر ملزمون باختيار نهج تنبوئي بعينه من ذلك العدد من المناهج التنبوئية الممكنة على المستوى المنطقي، ويقرر ـ حسب التعريف الذي يطرحه لمفهوم العقلانية ـ أن النهج التنبوئي(ن) يكون عقلانياً إذا صدقت القضية «ن سيقوم بالمهام المنوطة به إذا كان هناك نهج قادر على القيام بتلك المهام». وعلى هذا النحو يتم ارجاع اشكالية «هيوم» الى اشكالية اختيار قاعدة (من ذلك العدد اللامتناهي من القواعد الممكنة) تعد فاعليتها شرطاً ضرورياً لفاعلية أية قاعدة بديلة.

لاحظ ان هذا الارجاع ـ القائم على رفض (هـ) والاستعاضة عنها بـ (ف) ـ يؤثر في صياغة النتيجة التي يفضي إليها النهج النفعي. إن الخلاصة التي ينتهي اليها أنصار هذا النهج لا تقرر فعالية الاستقراء ـ فهم يذهبون مذهب «هيوم» في تقرير استحالة البرهنة على مثل هذا الأمر، بل تقتصر على تقرير القضية الشرطية القائلة بأن الاستقراء فعال (بمعنى أنه ينجز ما يناط به من مهام) إن كان ثمة نهج فعال. هذا ـ بالنسبة لهم ـ هو فحوى التأكيد على عقلانية الاستقراء كما أنه السبيل الوحيد لتبرير النقلة الاستقرائية. المثال التالي ـ الذي استعمله «فرد درتسكي» في إحدى محاضراته ـ يبين مغزى الفرق بين الخلاصة التي ينتهي اليها النفعيون والخلاصة التي شكك «هيوم» في إمكان تقريرها. هب أنني وددت شراء سلعة بعينها في وقت متأخر من الليل، وان «فايجل» قد أقنعني ـ بما لديه من معلومات ـ انه اذا كان هناك

متجر يقوم بالبيع في مثل ذلك الوقت فان المتجر (×) لا يزال فاتحاً أبوابه (أي ان «فايجل» يعلم ان ذلك المتجر هو آخر متجر يقفل أبوابه في المدينة). بالطبع لقد اعطاني مبرراً كافياً للذهاب الى (×) (اي انه دلل على وجوب ذهابي اليه)، بيد أنه لم يعطني اي دليل للاعتقاد بأنني بذهابي سأحصل على ما وددت الحصول عليه. وعلى النحو نفسه، فإن مشكلة «هيوم» تكمن في تبرير الاعتقاد بأن الشمس سوف تشرق غداً، في حين أن الحل النفعي ينجح ـ في أحسن الاحوال ـ في تبرير تبني نهج بعينه بمقدورنا ـ بتطبيقه ـ استنباط القضية القائلة بأن الشمس سوف تشرق غداً. باختصار، فإن التصور النفعي لا يحل إشكاليـة «هيـوم» بل ينجح ـ في أحسن الاحوال ـ في حل إشكالية تبرير الاستقراء تبريراً براجماتياً.

إن وضع الاعتقاد في أن ماسيكون سيكون على شاكلة ما قد كان يظل على ما كان عليه. فالشواهد على مصداقيته لا تزال تعوزنا.

منظور جديد لحل مشكل قديم

تعد مشكلة حرية إرادة البشر ـ كما تعد قرينتها مشكلة القضاء والقدر ـ من أقـدم وأعقد المشاكل التي واجهها المفكر الانساني على وجه العموم والفكر الغيبي على وجه الخصوص. ولعل في تعدد الحلول التي طرحت لهاتين المشكلتـين تبيـاناً الى اي حد عني المفكرون بهما عبر عصور تطور الفكر البشري المتلاحقة، بقدر ما فيه من تبيان لعمق الجدل الذي أثير حولهما.

على أن المبـرر الحقيقي الكـامن خلف تعقد هاتين المشكلتين يرجع الى العلاقة المستترة القائمة بينهما من جهة، والى تضمن مشكلة القضاء والقدر على وجه الخصوص لجملة من المبادىء التي يفترضها (أو ينكرها) كل من عنى بتحديد طبائع الوشائج التي يمكن أن تقوم بين الذات الإلهية والذات البشرية من جهة أخرى. ذلك أن من يهتم بمحاولة حل هذه الاشكالية الاخيرة وما تفضي اليه من مفارقات جبرية لا يواجه فحسب ـ كما سوف يتضح بعد قليل ـ مشكلة وجود كائن كامل لامتناه، بل يضطر بشكل أو بآخر الى الحديث عن صفاته وإلى البت في أمر كونه كلي العلم، كلي القدرة، وكلي العدل، وفي امكان اتساق اختصاصه بكل هذه الخصائص مع حرية البشر في اختيار مسالكهم وتحقيق أهوائهم. فضلاً عن ذلك، فان النصوص الدينية ـ على اختلاف رسلها ـ لا تطرح حلاً حاسماً لهذه الإشكالية، بل إن هناك منها ما يؤذن بأنه لا فاعل إلا الله وان الانســان مقدرة عليه أفعاله، وهناك منها ما يقرر أن الإنسان

مختار ومسؤول عما يمارس من سلوكيات(*).

لقـد طرحت صيـاغات متكثرة لمشكلة حرية الارادة البشرية ومشكلة القضاء والقدر، صادر بعض منها صراحة على المطلوب ـ فافترض مصداقية جزء مما يود صاحب الحل البرهنة عليه ـ وشاب الغموض بعضاً آخر منها ـ فتمت المصـادرة عبـر نوع من التلاعب اللفظي في دلالات المفاهيم ـ حتى أضحى الاتفاق على الحلول سمة فارقة للاتفاق على الصيغ، بل باتت صياغة هاتين المشكلتين صياغة قابلة لأن ينعقد الاجماع عليها مشكلة في حد ذاتها تستدعي حلاً يفترضه منهجياً إمكان وجود حل لهما.

بيد أن هذه الحقيقة التاريخية المؤسفة، وما أفضت اليه من تشظ لمركز عود حيثيات جوهر الاشكال وما ترتب عليه من جدل وترصد متعمد لهفوات ما ذهب إليه هذا أو ارتآه ذاك، أقول إن كل ذلك يلزمنا ـ لضيق المقام ـ غض الطرف عن تفاصيل الشواهد المطروحة لمختلف التصورات المتعلقة بأمر حرية إرادة البشر، على ان نعني ـ عوضاً عن ذلك ـ بطرح صياغة شمولية مركزة لمواطن الاشكال وبطرح منظور جديد لحله، محيلين بذلك مهمة الدفاع عن ذلك المنظور الى عدم افتراضه لأية أفكار مسبقة وإلى اتساقه المنطقي وتجنبه لأي نوع من المصادرة على المطلوب..

يبدو أنني قد أسهبت في الحديث عن هاتين المشكلتين وأن الآوان قد آن لتحـديـدهمـا تحـديـداً بينـاً يوضـح العلاقة القائمة بينهما. وفي هذا الخصوص، أقترح بداية أن تصاغ مشكلة القضاء والقدر على النحو التالي:

أ ـ افتراض: الله ـ الذي يحاسب البشر على أعمالهم ـ كلي العلم.

(*) عبد الرحمن بدوي: «مذاهب الاسلاميين»، الجزء الأول، دار العلم للملايين، بيروت، 1971 ، ص 97

البرهان: كلية علم الله تستلزم منطقياً علمه المسبق بكل ما يحدث في الكون، ومن ثم فإنها تفضي الى وجوب ان تكون أفعال البشر قد قدرت عليهم سلفاً. هذا التقديـر المسبق يستلزم بدوره خلو ساحة الانسان من أية مسؤولية يمكن أن تنسب اليه عما اقترفت يداه من خطايا، ولذا فإن في محاسبة الله للبشر على أعمالهم ظلم لا يتسق وعدله المطلق.

(ب) ـ افتراض: الله ـ الذي يحاسب البشر على أعمالهم ـ كلي العدل.

البرهان: عدل الله المطلق يستلزم منطقياً أنه لا يعذب على ما قضى قدر ما يستلزم أنه لا يقضي بما يعذب عليه، ومن ثم فإنه يفضي الى وجوب الا يقدر سلفاً ما سوف تكون عليه أفعال البشر. بيد أن غياب مثل هذا التقدير المسبق يستلزم بدوره أن الله لا يعلم مستقبل كل مجريات ما يحدث في الكون، ولذا فإنه لا يتسق وعلمه المطلق.

باختصار، فإن مشكلة القضاء والقدر تكمن في توضيح السبيل الأمثل لتبيان السبيل لكيفية الخلاص من التناقض الظاهر في اتصاف الذات الإلهية بصفتي العلم والعدل، ولعل خير شاهد على ملاءمة هذا الطرح لصياغة تلك المشكلة يتعين في مواجهة كل مؤكد على علم الله المطلق لإشكالية تأويل عدله المطلق، ومواجهة كل مؤكد على عدل الله المطلق لإشكالية تأويل عدله المطلق. وبهذا المعنى، تتجنب الصياغة التي أقترحها هاهنا افتراض الحلول التقليدية ـ التي لا تخرج في جوهرها عن هذين البديلين ـ دون أن ترتكب زلة الوقوع في اية مصادرة على المطلوب..

اما بخصوص مشكلة حرية الارادة البشرية، فإنني أقترح ان تتم صياغتها على النحو التالي:

(ج) ـ افتراض: إما أن (س) من الناس سوف يقوم بالسلوك (ص) أو أنه لن يقوم به، فهذا ما يقرره مبدأ الوسط المرفوع حسبما هو مطبق في سياق الحالات المستقبلية.

البرهان: إذا صح القول بأن (س) سوف يقوم بالسلوك (ص)، فإنه ملزم بالقيام به دون الحاجة الى القيام بما يفضي اليه، ومن ثم فإنه لا خيار له في عدم القيام به. أما إذا صح القول بأن (س) لن يقوم بذلك السلوك، فإنه ملزم بعدم القيام به، ولا جدوى من القيام بما يفضي إليه، ومن ثم فإنه لا خيار له في القيام به. إذن، لا حرية للبشر في اختيار مسالكهم، فمستقبل مسالكهم ـ برمته ـ قد قدر سلفاً حسب ضرورات منطقية.

نلاحظ ـ في سياق تحديد العلاقة بين مشكلتي القضاء والقدر وحرية إرادة البشر ـ أن البرهان الاول (أ) يفترض علم الله الكلي ويستنبط منه كون أفعال البشر قد قدرت عليهم سلفاً، في حين أن برهان الجبرية (ج) ـ الذي يعبر عن اشكالية حرية الارادة البشرية ـ يقرر أن المنطق وحده كفيل بذلك. إن استخلاص النتيجة التي تنتهي اليها الصياغة (أ) لا يستدعي ـ في منظور الجبرية التي يقررها أصحاب البرهان الثالث ـ افتراض وجود الله، بقدر ما لا يستدعي افتراض كونه محاسباً لهم على أعمالهم؛ فجوهر الاشكال الذي تثيره تلك النتيجة ـ إذا آثرنا استعمال «موسى أوكام» ـ لا يتعلق بعدل الله بل بكون البشر مجبرين على القيام بما يقومون به من أعمال، وما الحديث في هذا السياق عن صفات الذات الالهية إلا ضرب من الحجاج اللاهوتي الذي يحيد عن جادة بيت القصيد.

وبالرغم من كل ذلك، فإن تأكيد الصياغة الأولى على فكرة الحساب يثير ـ فيما يبدو مشكلة أعمق لا يواجهها من ينظر بمنظور الجبرية المنطقية المعبر

عنها بالصياغة الثالثة. إذ كيف يحاسَب من قدرت عليه أفعاله سلفاً من قبل كائن عدله مطلق؟ لهذا السبب، فإن هناك ـ من جهة ـ نوعاً من التعسف الذي يمارس بقصد تأويل النصوص الدينية التي تقرر عدل الله المطلق تأويلاً يتسق والمعنى الخاص الذي تتم إهابته لمفهوم العدل الإلهي، كما ان هناك ـ من جهة اخرى ـ نزوعاً نحو اصطناع مفاهيم اصطلاحية ـ كمفهوم الكسب ومفهوم الاستطاعة اللذين أخذت بهما بعض الطوائف الكلامية ـ توهم بشيء من التلاعب اللفظي في دلالات المفاهيم بإمكان اتساق مفهومي الجبر والعدل الالهي. وكما لا يخفى، فإن وضع البرهان الثاني (ب) لا يختلف كثيراً في هذا الخصوص عن وضع البرهان الاول (أ)، فهناك تعسف مماثل يمارس بقصد تأويل النصوص الدينية التي تقرر علم الله المطلق، وهناك نزوع مماثل نحو استحداث مفاهيم اصطلاحية توهم بإمكان اتساق مفهومي الحرية والعلم الالهي.

فضلا عن ذلك، فإنه يبدو لأول وهلة أن البرهانين الأولين ـ لاشتراكهما في افتراض وجود الله ـ يواجهان مشكلة لا يواجهها من يعنى بحل إشكالية حرية الارادة البشرية حسبما تمت صياغتها في البرهان الثالث. ذلك أنه بمقدور من ينكر وجود الله أو ينكر التراث الديني جملة وتفصيلاً أن يقرر أن المشكلة التي يثيرها الحديث عن القضاء والقدر مشكلة مفتعلة تنشأ من وهم متيافيزيقي، وأن الخلاص منها لا يتطلب سوى إنكار ذلك الوهم أو إحراج أصحابه بما يفضي إليه من تناقض ظاهر في الحديث عن إمكان وجود كائن كلي العلم والعدل في آن واحد. بيد أن مراجعة أدبيات تطور المنطق المعاصر ومراجعة الحلول التي طرحها بعض أنصار المذهب الوضعي لمشكلة حرية الارادة بتبيان كيف أن هناك مشكلة لا تقل عمقاً عن المشكلة سالفة الذكر

يواجهها أصحاب المنطقية الجبرية. إن افتراض تكرارية القضية القائلة بأن الوسط بين المتناقضات مرفوع حتى في السياقات المستقبلية افتراض قابل للجـدل، فهنـاك أنساق منطقية يعتد بها بعض المناطقة تقرر صراحة خلو الحديث عن مثل هذه السياقات من أي معنى، كما أن هناك أنساقاً منطقية أخرى تؤكد على ضرورة تعليق الحكم الخاص بمصداقية قضايا المستقبل ـ كائنة ما كانت حيثياتها ـ بحيث لا تعطى أية قيم صدقية.

أضف الى ذلك أن أمر سلامة البرهان الثالث رهن بالطريقة التي تتم بها صياغة قضيته الاولى. ذلك أنه إذا رمزنا القضية «إما ان (س) سوف يقـوم بالسلوك (ص) أو أنـه لن يقـوم به» على اعتبار أنها قضية تكرارية يستحيل منطقياً بطلانها، ثبت أنه برهان سليم يضمن صدق مقدماته صدق نتيجته. أما في حال ترميز تلك القضية بشكل يكفل كونها عارضة، فإننا بذلك نعرض سلامة البرهان للتشكيك. هذا أمر وارد لا سيما وان الجزء الثاني من القضية لا يعبر عن تناقض صريح مع جزئها الأول(*).

ومهمـا يكن من شيء، فإن إمكـان وجود حل واحد لمشكلتي القضاء والقدر وحرية الارادة البشرية هو أبلغ شاهد على قيام علاقة وطيدة بينهما. إن هذا الحل يكمن ـ فيما أرى ـ في تعريف مفهوم الحرية تعريفاً جامعاً مانعاً قادراً على الاجابة عن الاسئلة التالية:

ما معنى أن يكون المرء حراً؟

ما جدوى أن يكون المرء حراً؟

(*) الترميزان البديلان هنا هما:

(تكرارية) (Ex) (Tx. Mx.Kpqx) V_ (Ex) Tx.Mx.K.pqx)

(عارضة) (Ex) (Tx. Mx.Kpqx) V (Ex) (Tx.Mx._K.pqx)

هل يمكن ان يكون المرء مجبراً على اعتقاده في كونه حراً؟

هل يمكن أن يكون المرء حراً دون ان يدري أنه كذلك؟

كيف يمكن الخلاص من التناقض الظاهر بين إمكان أن يكون علم الله كلياً وإمكان أن يكون عدله مطلقاً؟

وكيف يتسنى لنا ان نوفق بين النصوص الدينية التي تؤذن بأن الإنسان مقدرة عليه أفعاله وتلك التي تقرر أنه مختار ومسؤول عنها؟

دعونا ـ كوسيلة لتوضيح كيفية الاجابة عن مثل هذه الاسئلة ـ نتأمل حال الممنوع من السفر الذي لا يدري أن اسمه مدرج في قائمة الممنوعين من السفر، ولا يسافر لمجرد أنه لا يرغب في السفر. ثم دعونا نقارن حاله بحال من يرغب في السفر ولا يسافر ـ على قدرته ـ لأنه يعتقد خطأ ان اسمه مدرج في قائمة الممنوعين من السفر. أيهما حر في السفر؟ إن المقارنة بين ذينك الحالين ـ كإمكان الإجابة عن هذا السؤال ـ تؤكد على ضرورة التمييز بين معنيين للحرية دأب جل من عني بقضايا الجبرية على الخلط بينهما:

(×) المفهوم الانطولوجي للحرية

: (The Ontological Concept of Freedom)

يعتبر المرء حراً على المستوى الانطولوجي ـ بالنسبة لفئة بعينها من البدائل السلوكية ـ إذا (وفقط إذا) لم يكن هناك «بالفعل» أي عائق ـ مهما كانت طبيعته ـ يحول دون اختياره لأي منهما والقيام به.

(×) المفهوم الابستمولوجي للحرية

: (The Epistemic Concept of Freedom)

يعتبر المرء حراً على المستوى الابستمولوجي ـ بالنسبة لفئة بعينها من البدائل السلوكية ـ إذا (وفقط إذا) لم يكن هناك «في اعتقاده» أي عائق ـ مهما كانت طبيعته ـ يحول دون اختياره لأي منها والقيام به.

نستطيع الآن أن نقرر ـ بناء على هذين التعريفين الاجرائيين ـ ان الممنوع من السفر الذي لا يدري أنه ممنوع من السفر ولا يسافر لأنه لا يرغب في السفر، حر بالمعنى الأنطولوجي رغم أنه مجبر بالمعنى الابستمولوجي. بمقدورنا ايضاً ـ قياساً على ذلك ـ أن نقرر أن حال من قدرت عليه سلوكياته سلفاً ـ إما لعلم الله المسبق لها أو لأية ضرورات منطقية ـ كحال من قدر عليه ألا يسافر ولا يسافر لا لعلمه بذلك التقدير المسبق بل لكونه لا يرغب في السفر. إن ما يضمن حرية هذا الشخص على المستوى الابستمولوجي يتعلق بجهله بأي البدائل السلوكية قد قدر عليه سلفاً، وهذا بالضبط ما يولّد لديه الشعور بعدم وجود أية عوائق تحول دون اختياره لما شاء طواعية أن يختار. وعلى وجه الخصوص، فإن من يرتكب المعاصي لايعلم ـ لجهله قبل ارتكابها أنها قد قدرت عليه ـ بوجود أية عوائق انطولوجية تحول دون الكف عنها، ولهذا السبب فإنه لا يحق له التذرع بجبر يجهل كنهه.

ولكن، أيهما أهم للبشر: أن يكونوا أحراراً على المستوى الانطولوجي دون أن يكونوا احراراً على المستوى الابستمولوجي أم أن يكونوا احراراً على المستوى الابستمولوجي دون أن يكونوا احراراً على المستوى الانطولوجي؟(*) هذا سؤال يجعلنا مباشرة في قبالة اشكالية جدوى الحرية: هل تطلب الحرية لذاتها أم تطلب بوصفها وسيلة لغاية أسمى؟

(*) لاحظ أن هناك استحالة منطقية في كون البشر أحراراً على المستويين الانطولوجي والابستمولوجي تستوجبها اتصاف الذات الالهية بصفتي العدل المطلق والعلم الكلي.

الحرية ـ ستقول نفس الشاعر فينا ـ ترام لذاتها، فهي مطلب كل مطلب، ومقصد كل مقصد، إليها تضرب آباط الإبل، وأبوابها مضرجة بدماء المكافحين في سبيلها. بيد أن قليلاً من إعمال الفكر الصلد في هذا الأمر يبين أن الحرية لا ترام الا لما يصاحبها من مشاعر، وأن النفس لا تتوق إليها الاّ عبر ما تستكين اليه من معتقدات تتعلق بما يمكن لها أن تحقق من أهوائها.

إن الشعور بالجبر ـ حتى في حال الحرية الانطولوجية ـ يولّد نفس الصراع القائم عند المجبر الذي يعلم أنه مجبر. وبالمقابل، فإن الشعور بالحرية ـ حتى في حال الجبر الانطولوجي ـ يولد في النفس نفس الغبطة التي يشعر بها من يعلم أنه حر على المستوى الانطولوجي. ما جدوى أن يكون المرء حراً دون أن يدري؟ إنها كجدوى ان يظل «باولو روسي» ـ لاعب المنتخب الايطالي ـ رئيساً لدولته اثناء وجوده في حمامات المدينة الرياضي بأسبانيا دون أن يدري!.

نستطيع ـ بناء على ما تقدم ذكره ـ أن نقرر مع المجبرة أن الانسان مقدرة عليه أفعاله دون أن نضطر الى رفض فكرة عدل الله المطلق، على اعتبار ان العدل هنا يتعلق أساساً بفكرة الحساب، والحساب لا يكون إلا على النوايا (وهي تعبر عن فكرة ابستمولوجية خالصة) ولا يتم إلا على اساس البدائل التي «يعتقد» المحاسَب في توافرها لا تلك المتوافرة بالفعل (وهذه فكرة ابستمولوجية اخرى).

بكلمات اخرى، فإن إمكان العدل الالهي لا يستدعي سوى الحرية الابستمولوجية، ولهذا السبب فإنه يتسق تماماً مع الجبر الانطولوجي الذي يستلزمه إمكان العلم الالهي المطلق. وعلى النحو نفسه، نستطيع أن نفسر كيف يتسنى للنصوص الدينية أن تقرر ـ دون أدنى تناقض ـ أن مستقبل

اعمال البشر قد قدر سلفاً («قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا» ـ التوبة: 51 ، «وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين» ـ التكوير: 29 ، «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء» ـ الأنعام: 125)، وأنهم ـ على ذلك ـ مسؤولون عنها («كل نفس بما كسبت رهينة» ـ المدثر: 38 ، «قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها» ـ يونس: 108 ، «قد جاءكم بصائر من ربكم: فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها» ـ الانعام: 104).

خلاصة القول هي أن التمييز بين دلالتي مفهوم الحرية يوضحان سبيلاً يبدو ملائماً للاجابة عن السؤال التقليدي: هل الانسان مخير أم مصير؟(*) فبدون مثل هذا التمييز تلزمنا الاجابة عن هذا السؤال القائلة بتقرير كون الانسان مجبراً على وجه العموم بمواجهة مشكلة العدل الإلهي، قدر ما تلزمنا الاجابة القائلة بتقرير حرية البشر بشكل مطلق بمواجهة اشكالية العلم الالهي. أما في حال التمييز بين دلالتي مفهوم الحرية على النحو الذي سبق تبيانه فإننا نستطيع أن نقرر أن الانسان مخير ومصير في آن، دون أن نقع في أدنى تناقض ودون أن نلزم بمواجهة أي من تينك المشكلتين.

هكذا يقيض لنا أن نذهب إلى أن الانسان مصير بمعنى أن أفعاله قد قدرت سلفاً عليه في علم الله المسبق بها، غير أن جهل الانسان بفحوى هذا التقدير المسبق يستلزم ان الجبر هنا هو جبر انطولوجي صرف، الأمر الذي يتسق مع حرية البشر الابستمولوجية كما يتسق وإمكان التكليف والعدل

(*) الاجابة ـ باختصار ـ هي: الإنسان مخير على المستوى الابستمولوجي ومصير على المستوى الانطولوجي.

الالهيين. وبالمقابل، فإن الانسان مخير بمعنى أنه لا يشعر ـ لجهله بفحوى التقدير الالهي المسبق ـ بأية عوائق تحول دون اختياره لما شاء أن يحقق من أهوائه، وهذا أمر لا يتسق فحسب مع علم الله الكلي بل ويسلب من البشر حق رفض التكليف وحق التذرع بالجبر وحق تقرير خلو ساحتهم من مسؤولية تحقيق أهوائهم(*).

هناك وجهة نظر دأب بعض علماء الدين المعاصرين على التأكيد عليها تقرر أن الانسان حر ومجبر في آن واحد، على اعتبار ان هناك ممارسات يختارها طواعية دون أدنى تدخل إلهي وأن هناك ممارسات اخرى لا حول له ولا قوة في اختيارها. إنه يولد لأبوين لم يخترهما، وينمو كما تنمو سائر الكائنات الحية، ويتحلل ويموت دون أن يتخذ القرار. وفي واقع الأمر فإن في هذا المذهب سوء فهم بالغ لموطن اشكالية القضاء والقدر. كلنا يعلم ان المرء يولد ويمرض ويموت ويخضع لنواميس الكون الطبيعية دون أن تكون له الحرية في ذلك. بيد أن الجبر هنا لا يثير اية اشكالية لا سيما وان البشر ـ فيما أعلم ـ لا يتعرضون للحساب بشأن هذه الافعال. لهذا السبب، فإن أصحاب هذا المذهب لا يزالون مطالبين بتوضيح الكيفية التي يتسنى بها الخلاص من التناقض الظاهر في تقرير كون البشر "أحراراً في مسالكهم الأخرى وكون الله عالماً بعلمه المسبق بكل ما سوف يتخذه البشر من قرارات مستقبلية.

على ذلك، فإن المنظور الذي أطرحه يثير عدة مشاكل يستدعي تكامله حلها:

(*) لاعتبار هذا المنظور حلاً لإشكالية حرية ارادة البشر ـ كما هو معبر عنها بالبرهان الثالث(ج) ـ يكفي أن نستعيض عن عبارة «الذات الالهية» بعبارة «المنطق الرمزي».

أولاها: توضيح كيف أن الحلول التقليدية لاشكالية حرية إرادة البشر لا تتضمن بأي شكل إمكان الخلاص منها عبر التمييز بين دلالات مفهوم الحرية، فجدة المنظور المطروح ـ كأصالته ـ رهن بتوضيح هذا الأمر.

ثانيتها: تبيان المواطن التي تتم فيها المصادرة على المطلوب التي أزعمها في أي محاولة لحل تلك الإشكالية تغفل التمييز سالف الذكر.

ثالثتها: تأويل النصوص الدينية ـ على اختلاف رسلها ـ تأويلاً لا تعسف فيه يتسق وجعل مايؤذن منها بأنه لا فاعل إلا الله تقريراً للجبر الانطولوجي، بقدر ما يتسق وجعل ما يؤذن منها بأنه لا مسؤول إلّا الانسان تقريراً للحرية الابستمولوجية.

رابعها: طرح تصور متكامل لمفهوم الحرية يؤكد على تعدد دلالاتها دون أن يخفق في حل قضايا التحرر المتكثرة، توطئة لتبرءة ساحة المنظور الذي أطرحه من اقتراف أية تهم «آوهوكية».

ثبت المصادر

اولا: المصادر العربية

1) عبد الرحمن بدوي: «مذاهب الاسلاميين»، دار العلم للملايين، بيروت، 1971

2) ماهر عبد القادر علي: «فلسفة العلوم»، الجزء الثاني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985 .

3 ـ نجيب الحصاوي: «اوهام الخلط»، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1989 .

4 ـ نجيب الحصاوي: «تقريظ العلم»، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، الجماهيرية، 1990

ثانيا: المصادر الاجنبية:

(1) R. Carnap: «The Elimination of Metaphysics Through the Logical Analysis of Language», in «logical Positivism», A.J. Ayer (ed.), Macmillan Publishing Co., Inc., N.J., U.S.A., 1970, pp 60-81

(2) C. Hemple: «Philosophy of Natural Science», Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., U.S.A., 1968.

(3) C. Hemple: «Studies in the Logic of Confirmation», in «Readings in the philosophy of Science»,B. Brody (ed.), Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., U.S.A. 1970, pp. 384-410

(4) N. Goodman: «the New riddle of Induction»,in«Readings in the philosophy of Science», B. Brody (ed.), Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., U.S.A., 1970, pp. 512-516

(5) N. goodman: «Fact, Fiction, and forecast», Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955.

(6) S. Haack: «The Justification of Deduction», Mind, No. 337, January, 1976, pp. 112-119

(7) F. Ramsey: «Philosophy» in «Logical Position», A.J. Ayer (ed.), Macmillan Publishing Co., Inc., N.J., U.S.A., 1970, pp. 321-326

(8) L. Wittgenstein: «Tractatus-Logico- Philosophicus», D. Pears & F. Maguinnes (Trans.), Humanities Press, Inc., N.J., U.S.A. 1970